Собраніе сочиненій

Владиміра Сергѣевича СОЛОВЬЕВА

Съ тремя портретами и автографомъ

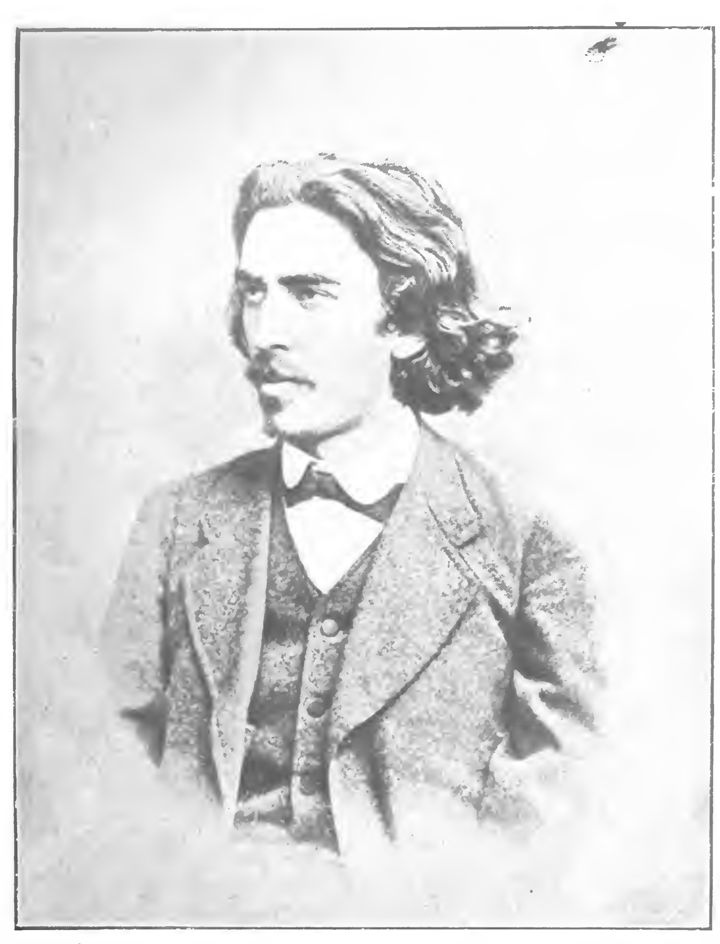
Подъ редакціей и съ примѣчаніями
С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова

Второе изданіе

Томъ первый



С.-Петербургъ
Книгоиздательское Товарищество „Просвѣщеніе",
Забалканскій пр., с. д. № 75.



В. С. Соловьевъ. I. Т-во „Просвѣщеніе“ въ Спб.

Владиміръ Сергѣевичъ Соловьевъ.

Собраніе сочиненій
Владиміра Сергѣевича
СОЛОВЬЕВА.

Съ 3-мя портретами и автографомъ.

Подъ редакціей и съ примѣчаніями
С. М. Соловьева и **Э. Л. Радлова.**

Второе изданіе.

Томъ первый.

(1873—1877)



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Книгоиздательское Товарищество „Просвѣщеніе".
Забалканскій проспектъ, соб. д. № 75.



Типо-лит. Акціон. О-ва „Самообразованіе“. Спб., Забалканскій пр., № 75

Собраніе сочиненій

В. С. СОЛОВЬЕВА.

Бѣдный другъ! истомилъ тебя путь
И усталыя ноги болятъ.
Ты войди же ко мнѣ отдохнуть
Догорая темнѣетъ закатъ.

Бѣдный другъ! не спрошу у тебя,
Гдѣ была и откуда идешь?
Только къ сердцу прижму я, любя,
Ты покой въ моемъ сердцѣ найдешь.

Смерть и время царятъ на землѣ,
Ты владыками ихъ не зови,
Все, кружась, исчезаетъ во мглѣ,
Неподвижно лишь солнце любви.

17 Сент. 87 Воробьевка

Тип. „Просвѣщеніе" въ Спб.

Предисловіе ко второму изданію.

Въ основу предлагаемаго *второго изданія* сочиненій Владиміра Сергѣевича Соловьева легло первое изданіе, начатое моимъ покойнымъ отцомъ М. С. Соловьевымъ, доведенное имъ до VII тома и законченное, согласно завѣщанію моего отца, Г. А. Рачинскимъ. Въ предлагаемое изданіе вошли по возможности всѣ сочиненія Владиміра Соловьева, за исключеніемъ стихотвореній и повѣсти „На зарѣ туманной юности“, напечатанной въ 3-мъ томѣ писемъ В. С. Соловьева, изданныхъ подъ редакціей Э. Л. Радлова.

Производить какія-нибудь существенныя перемѣны въ такомъ капитальномъ трудѣ, какимъ было первое изданіе, я не счелъ нужнымъ и ограничился измѣненіями чисто-формальнаго характера и нѣкоторыми дополненіями. Каждый томъ снабженъ библіографическими примѣчаніями. Къ нимъ присоединены примѣчанія прежнихъ редакторовъ, переработанныя согласно плану новаго изданія. Подъ строкой оставлены только примѣчанія самого В. С. Соловьева. При составленіи примѣчаній я руководился библіографическимъ спискомъ сочиненій В. С. Соловьева, опубликованнымъ Императорской Академіей Наукъ въ 1900 г., и спискомъ сочиненій В. С. Соловьева, не вошедшихъ въ собраніе сочиненій, изданныхъ „Общественной Пользой“, сдѣланнымъ В. Ф. Эрномъ и приложеннымъ къ сборнику о Владимірѣ Соловьевѣ (Москва, 1911, книгоиздательство „Путь“).

Въ заключеніе приношу мою глубокую благодарность Э. Л. Радлову, раздѣлившему со мной редакторство, Г. А. Рачинскому и князю Е. Н. Трубецкому, давшимъ мнѣ цѣнныя указанія, а также А. М. Кожебаткину, взявшему на себя часть издательской работы.

5 іюля 1911. г.
с. Дѣдово.

Сергѣй Соловьевъ.

Предисловіе къ первому изданію.

Въ предлагаемое собраніе сочиненій Владиміра Сергѣевича Соловьева войдутъ по возможности всѣ его оригинальныя произведенія, за исключеніемъ стихотвореній и повѣсти. Что касается порядка ихъ, то придерживаться исключительно хронологическаго или исключительно систематическаго мнѣ показалось неудобнымъ. Порядокъ, на которомъ я остановился, соотвѣтствуетъ, какъ мнѣ кажется, духовной эволюціи, пережитой авторомъ. Согласно послѣдней, въ первые два тома вошли философскія сочиненія перваго періода (1873—1880), въ третій — богословскія (1877—1884), въ четвертый — сочиненія, въ которыхъ центральное мѣсто занимаетъ вопросъ о Церкви (1883—1887), въ пятый — „Національный вопросъ въ Россіи" и другія публицистическія произведенія (1883—1897), въ шестой, самый разнообразный по содержанію — сочиненія историческаго характера, эстетика и критика (1886—1897), въ седьмой — нравственная философія (1894—1897), въ восьмой и послѣдній — философскія и другія сочиненія послѣднихъ лѣтъ (1897—1900), отличающіяся общимъ особымъ характеромъ.

Само собою разумѣется, что обозначенія: *философскія, богословскія, публицистическія* сочиненія — въ значительной мѣрѣ условны, потому что всякій, знакомый съ сочиненіями Владиміра Соловьева, согласится съ тѣмъ, что въ большинствѣ изъ нихъ элементы философскій, богословскій и публицистическій не отдѣлимы одинъ отъ другого, и что основаніемъ для ихъ раздѣленія долженъ служить тотъ интересъ или то общее настроеніе, которыя являлись преобладающими въ извѣстный періодъ времени, иногда на-ряду съ нѣсколькими другими интересами и вопросами, или сохранившимися отъ предыдущаго періода, или знаменующими собою новый, послѣдующій періодъ. Вотъ почему и слѣдовало, какъ мнѣ кажется, иногда отступать отъ внѣшняго систематическаго порядка и соединять вмѣстѣ сочиненія, повидимому, весьма разнородныя.

Первый томъ начинается юношескимъ произведеніемъ: *„Миѳологическій процессъ въ древнемъ язычествѣ"* и заключается *„Философскими началами цѣльнаго знанія"*, сочиненіемъ хотя и не оконченнымъ и мало извѣстнымъ публикѣ, но очень важнымъ для характеристики всего міровоззрѣнія Соловьева.

Михаилъ Соловьевъ.

Май 1901 г.
с. Дѣдово.

Содержаніе.

Приложенія.

Миѳологическій процессъ въ древнемъ язычествѣ.

1873.

Важнѣйшая задача исторической науки заключается въ объясненіи той первобытной языческой жизни человѣчества, которая составляетъ матеріальную основу всего дальнѣйшаго развитія, а такъ какъ эта жизнь всецѣло опредѣлялась однимъ началомъ — религіознымъ вѣрованіемъ, то пониманіе ея, пониманіе язычества, вполнѣ обусловливается пониманіемъ языческой *религіи*. Въ самомъ дѣлѣ, та множественность опредѣляющихъ жизнь началъ, какую мы видимъ въ наше время, есть явленіе сравнительно недавнее. Древній міръ (до своего разложенія) не зналъ особаго, отдѣльнаго отъ религіозной вѣры, начала въ области умственной — не зналъ отвлеченной самоопредѣляющейся *науки,* точно такъ же, какъ въ сферѣ общественной жизни не зналъ онъ отвлеченнаго юридическаго начала, опредѣляющаго современное *государство* (ибо древнее государство было *безусловное,* т. е. *религіозное),* такъ что и жизнь умственная, и отношенія общественныя одинаково обусловливались тогда единымъ началомъ религіи, и потому объясненіе этого начала объясняетъ все язычество, а чрезъ это даетъ основу для объясненія и всей исторіи человѣчества.

Но трудность этой задачи равняется ея важности, и потому мы видимъ, что до сихъ поръ изученіе древней религіи находится еще на степени собиранія матеріаловъ, съ одной стороны, и построенія болѣе или менѣе отвлеченныхъ и произвольныхъ теорій — съ другой. Изъ этихъ послѣднихъ самая распространенная теперь есть теорія такъ называемой миѳологіи природы. Содержаніе первобытныхъ или ми-

ѳологическихъ религій дается по этой теоріи немногими явленіями внѣшней природы, преимущественно тѣми, которыя связаны съ грозою и съ годовымъ и дневнымъ ходомъ солнца, форма же миѳологическая обусловлена свойствами первобытныхъ языковъ. Основная мысль этой теоріи не отличается ни новостью, ни глубиною, но значеніе имѣетъ ея научная разработка, благодаря которой твердо установлены нѣкоторыя важныя положенія, хотя и извѣстныя прежде, но не имѣвшія положительнаго основанія. Такъ, ученые послѣдователи этой теоріи впервые дѣйствительно доказали существенное единство всѣхъ народныхъ вѣрованій, навсегда устранили прежнія предположенія объ ихъ случайномъ или индивидуальномъ происхожденіи, доказали, наконецъ, что всѣ они представляютъ совершенно опредѣленный необходимый характеръ, находясь въ постоянномъ отношеніи къ явленіямъ природы, въ неразрывной связи съ этими явленіями. Но такіе результаты несомнѣнно имѣютъ значеніе только формальное. Подведеніемъ всей миѳологіи къ явленіямъ природы нисколько не опредѣляется и не объясняется существенное содержаніе языческихъ религій: показывается лишь ихъ общій видъ. Очевидно, въ самомъ дѣлѣ, что явленія природы сами по себѣ никакъ не даютъ религіознаго содержанія; сами по себѣ они существуютъ неизмѣнно и для насъ, какъ они существовали для древняго человѣка: между тѣмъ для насъ никакого религіознаго значенія они не имѣютъ; слѣдовательно, древній человѣкъ видѣлъ въ явленіяхъ природы совсѣмъ не то, что видимъ въ нихъ мы, и это-то — что онъ видѣлъ и чего мы не видимъ — и составляетъ собственное содержаніе миѳологіи. Говорятъ: содержаніе миѳа есть явленіе природы; но не должно забывать, что въ язычествѣ то самое, что̀ составляло содержаніе *миѳа,* было и предметомъ *культа,* слѣдовательно, по господствующей теоріи приходится утверждать, что предметомъ культа было явленіе природы, т. е. явленіямъ природы поклонялись, молились, приносили жертвы. Но тутъ уже становится вполнѣ очевиднымъ, что природное явленіе въ *такомъ* смыслѣ, т. е. которому можно молиться и приносить жертвы, не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ, что *мы* называемъ явленіемъ природы. Поэтому еще ничего не объяснено, пока остается неизвѣстнымъ: *что видѣлъ древній человѣкъ въ природѣ.*

Господствующая школа предлагаетъ очень легкое и не новое разрѣшеніе этого вопроса. Первобытный человѣкъ, говоритъ она, по аналогіи съ своими собственными дѣйствіями, видѣлъ и во [illegible]

природѣ дѣятельность живыхъ личныхъ существъ, которымъ, какъ имѣющимъ надъ нимъ власть, онъ и поклонялся. Достаточно замѣтить, что такое объясненіе опять ничего не объясняетъ. Мы не можемъ находить никакой аналогіи между произвольными дѣйствіями человѣка и необходимыми явленіями природы, — древній человѣкъ такую аналогію находилъ; слѣдовательно, онъ смотрѣлъ и мыслилъ не такъ, какъ мы. Чѣмъ же обусловливалась эта особенность воззрѣнія, чѣмъ обусловливалось одухотвореніе природы со стороны первобытнаго человѣка?

На это господствующая теорія не даетъ отвѣта [1]. Дѣйствительный отвѣтъ былъ бы равносиленъ возстановленію всего древняго міросозерцанія — задача при условіяхъ современнаго умственнаго состоянія едва ли исполнимая. Но если нельзя возстановить всецѣло внутреннюю сущность языческой религіи, то можно по крайней мѣрѣ опредѣлить общее направленіе и главные моменты ея развитія, исходя изъ того состоянія языческихъ вѣрованій, которое представляется древнѣйшимъ исторически даннымъ.

При разрѣшеніи этой задачи, составляющемъ цѣль настоящаго очерка, никакого руководства не можетъ намъ дать указанная натуралистическая теорія, для которой по самому ея принципу всякое *развитіе* въ миѳологіи должно оставаться совершенно непонятнымъ, такъ какъ она полагаетъ все содержаніе миѳологіи въ извѣстныхъ явленіяхъ природы, кругъ которыхъ, будучи по существу своему однообразенъ и неизмѣненъ, не можетъ представлять для религіознаго сознанія, разъ его опредѣливши, никакого мотива къ дальнѣйшему развитію или процессу, такъ что ***фактъ дѣйствительнаго миѳологическаго процесса*** приходится этой теоріи объяснять изъ причинъ внѣшнихъ и случайныхъ, прибѣгая такимъ образомъ къ asylum ignorantiae. Но если господствующая теорія не можетъ служить въ этомъ дѣлѣ никакимъ подспорьемъ, то значительную опору можемъ мы найти въ двухъ совершенно оригинальныхъ и мало извѣстныхъ воззрѣніяхъ на этотъ пред-

---

[1] Попытки отвѣта, конечно, существуютъ, но онѣ состоятъ или изъ ничего не говорящихъ фразъ о „дѣтскомъ пониманіи“ первобытнаго человѣка, о его „суевѣріи“, о недостаточномъ его знаніи законовъ природы и т. п., или же это психологическія объясненія школы Гербарта, которыя, не придавая миѳологіи никакого объективнаго значенія, не объясняютъ ея дѣйствительной силы надъ человѣческимъ сознаніемъ.

метъ, изъ коихъ одно принадлежитъ знаменитому германскому философу Шеллингу, а другое нашему Хомякову. Формальный принципъ Шеллингова воззрѣнія, именно понятіе миѳологическаго или ѳеогоническаго процесса, субъективнаго лишь поскольку онъ происходитъ въ человѣческомъ сознаніи, но вполнѣ объективнаго и независимаго отъ сознанія по своему содержанію и по опредѣляющимъ его началамъ — этотъ принципъ долженъ быть признанъ безусловно вѣрнымъ и не допускающимъ никакого другого доказательства, кромѣ самой миѳологической дѣйствительности. Но матеріальную часть Шеллинговой миѳологической теоріи должны мы оставить въ сторонѣ, потому что она всецѣло обусловлена подложенной подъ нее метафизической системой и раздѣляетъ всѣ существенные недостатки этой системы, геніальной по замыслу, но не успѣвшей выясниться и овладѣть собою. Что касается до Хомякова, то онъ въ своихъ «Запискахъ о Всемірной Исторіи» выводитъ все религіозное развитіе язычества изъ борьбы двухъ коренныхъ началъ, опредѣляемыхъ по «категоріямъ воли», именно начала *свободно-творческаго духа* и начала *природной необходимости,* выражающейся преимущественно въ органической жизни и ея родовой полярности (символы: змѣя и фаллюсъ). Религія свободнаго духа (носителями которой являются иранцы, а религіозными представителями въ язычествѣ — старый Брахма и, въ искаженномъ вслѣдствіе религіозной борьбы видѣ, Молохъ, Тифонъ, Кроносъ, Геркулесъ) и религія органической жизненной необходимости (ея носители Кушиты, а главные миѳологическіе представители—Шива, Озирисъ, Діонисъ)—эти двѣ религіи, соприкасаясь исторически другъ съ другомъ и, вслѣдствіе взаимодѣйствія и борьбы, принимая различныя формы, порождаютъ наконецъ систему религіознаго синкретизма, которая въ эллинской миѳологіи доходитъ до потери всякаго религіознаго смысла. Воззрѣніе Хомякова въ такомъ видѣ принято быть не можетъ. Достаточно замѣтить, что религія свободнаго духа (по существу своему единобожіе) встрѣчается въ древнемъ мірѣ только у народа Израильскаго, если же существовала у другихъ народовъ, то лишь въ тѣ доисторическія времена, когда другой (многобожной) религіи не было, совмѣстнаго же существованія въ язычествѣ двухъ противоположныхъ религіозныхъ системъ и, слѣдовательно, борьбы между ними — исторія не знаетъ [2]. Такая существенная ошибка объясняется тѣмъ, что

---

[2] Хомяковъ видитъ религію свободнаго духа между прочимъ въ Браманизмѣ, считая его первоначальной народной религіей инду-

во время Хомякова настоящее изученіе древнихъ вѣрованій по самимъ первоначальнымъ религіознымъ памятникамъ только еще начиналось.

Упомянувъ съ должной признательностью о трудахъ этихъ двухъ мало оцѣненныхъ, одинокихъ мыслителей, постараемся не безъ ихъ помощи указать общій ходъ древняго религіознаго развитія въ главныхъ его моментахъ.

* * *

Древнѣйшее извѣстное намъ состояніе религіознаго сознанія въ язычествѣ [3] есть то, которое выражается въ священныхъ книгахъ индусовъ — Ведахъ (собственно въ Риг-Ведѣ). Ведійская религія, какъ это доказано изслѣдованіями сравнительной научной филологіи, существенно тождественна съ первоначальными религіями всѣхъ другихъ индо-европейскихъ народовъ — иранцевъ, эллиновъ, латинянъ, кельтовъ, германцевъ, литвы и славянъ, — такъ что безъ большой ошибки можно принимать Веды за памятникъ первоначальной обще-арійской религіи.

Извѣстный филологъ и переводчикъ Ведъ — Максъ Мюллеръ въ своей лекціи по этому предмету представляетъ ведійскую религію въ слѣдующихъ чертахъ. Миѳическіе образы боговъ въ Риг-Ведѣ не имѣютъ никакой опредѣленности и устойчивости, они постоянно смѣши-

---

совъ и отождествляя съ религіей Ведъ. Это послѣднее мнѣніе было общераспространеннымъ до тѣхъ поръ, пока не познакомились ближе съ ведійскими гимнами. Тогда оказалось, что въ Ведахъ можно найти лишь слабые зачатки Браманизма, который выработался гораздо позднѣе изъ философскихъ толкованій на Веды и никогда не былъ религіей народной, а принадлежалъ исключительно богословамъ-браминамъ, которые одни имѣли право объяснять священныя книги. Да и этотъ умозрительный Браманизмъ не представляетъ собою религіи свободнаго творческаго духа, а имѣетъ ясный пантеистическій характеръ. Несмотря на подобныя ошибки, трудъ Хомякова по совершенной самобытности его мысли и по замѣчательному синтетическому таланту заслуживаетъ вполнѣ серьезнаго вниманія. Отдѣльныя мысли и замѣчанія въ „Запискахъ о Всемірной Исторіи" ярко освѣщаютъ многія темныя мѣста въ темномъ лабиринтѣ древнихъ вѣрованій.

[3] Религія народа Израильскаго не входитъ въ кругъ нашего разсмотрѣнія. Какъ бы ни понимали эту религію, во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что, представляя ясный характеръ единобожія и супранатурализма, она рѣзко отдѣляется отъ всѣхъ языческихъ вѣрованій многобожныхъ и натуралистическихъ по существу.

ваются и переходятъ другъ въ друга, представляя особый индивидуальный характеръ лишь въ самой слабой степени. Существуетъ сознаніе, что всѣ боги суть лишь различныя формы, проявленія или аттрибуты одного божества. «Каждый богъ есть для поклонника то же, что всѣ боги. Онъ чувствуется какъ истинное божество — вышнее и безпредѣльное — безъ всѣхъ тѣхъ ограниченій, которыя по нашему представленію при множественности боговъ должны явиться для каждаго отдѣльнаго бога. Сознаніе, что всѣ божества суть лишь различныя имена одного и того же бога, проявляется здѣсь и тамъ въ Ведахъ. Такъ напримѣръ въ Риг-Ведѣ (I, 164, 46) говорится: «его называютъ Индра, Митра, Варуна, Агни; потомъ онъ воздушный небесный Гарутматъ; того, который единъ, называютъ различнымъ образомъ: его называютъ Агни, Яма, Матарисванъ» [4].

Боги Ведъ суть боги небесные. Агни не составляетъ исключенія; ибо хотя онъ и стоитъ въ непосредственномъ отношеніи къ огню земному, огню очага и жертвенника, но, какъ доказано Куномъ [5], арійцы видѣли въ земномъ огнѣ лишь проявленіе огня небеснаго, того самаго, который дѣйствуетъ въ явленіяхъ грозы. Кромѣ того, изъ ведійскихъ гимновъ къ Агни очевидно, что этотъ богъ, при своей тѣсной связи съ огнемъ, отъ котораго онъ получилъ и имя, никакъ не можетъ однако быть отождествленъ съ этою стихіей. Вообще же несомнѣнно, что боги Ведъ, неразрывно связанные съ явленіями природы, никогда съ ними не отождествляются: явленіе природы представляется лишь постояннымъ выраженіемъ или дѣйствіемъ божества. Что касается до ведійскаго культа, то онъ отличался чистотою отъ всѣхъ тѣхъ, по нашимъ понятіямъ, развратныхъ обрядовъ, какими изобиловало позднѣйшее язычество: фаллизмъ былъ совершенно неизвѣстенъ древнимъ арійцамъ. Вслѣдствіе неопредѣленности божественныхъ образовъ, отсутствія антропоморфизма, не было и идолопоклонства: въ Риг-Ведѣ не найдется ни одного намека на какія-нибудь изображенія боговъ.

Хотя такое состояніе религіознаго сознанія является сравнительно первобытнымъ, однако оно, очевидно, не можетъ быть принято, какъ безусловно первоначальное, уже по той срединности, неопредѣленности положенія, занимаемаго ведійскою религіей между единобожіемъ и многобожіемъ. Тутъ долженъ необходимо возникнуть вопросъ: есть

---

[4] Max Müller, „Essays“, 1, 24, 25.

[5] Adalbert Kuhn, „Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks“, Berl. 1859.

ли ведійская религія вырабатывающійся синтетически изъ первоначальнаго многобожія моноѳеизмъ, или же, напротивъ, представляетъ она распаденіе первоначальнаго единства религіознаго сознанія на множественность формъ? Если вѣрно первое предположеніе, т. е. въ ведійской религіи вырабатывался изъ многобожія моноѳеизмъ, тогда этотъ моноѳеизмъ долженъ бы былъ явиться господствующимъ въ періодѣ, послѣдующемъ за ведійскимъ. Но исторически извѣстно прямо противоположное: въ послѣдующее время мы видимъ у всѣхъ арійскихъ народовъ всецѣлое преобладаніе вполнѣ опредѣленнаго вещественнаго многобожія. Изъ неопредѣленной религіи Ведъ развилось совершенное многобожіе; слѣдовательно, элементъ моноѳеистическій въ этой религіи не могъ быть зародышемъ будущаго, а лишь остаткомъ прошедшаго, такъ что, согласно со вторымъ предположеніемъ, должно признать, что ходъ развитія былъ отъ единаго къ множественности и что первоначальная до-ведійская религія арійцевъ была рѣшительнымъ моноѳеизмомъ, который въ Ведахъ уже начинаетъ распадаться [6]. Но чтобы не впасть въ произвольныя гаданія относительно характера этого первоначальнаго моноѳеизма, обратимся къ прямымъ свидѣтельствамъ самихъ Ведъ, въ которыхъ должны еще сохраняться ясные слѣды первобытной религіи. И дѣйствительно, мы находимъ эти слѣды, особенно въ тѣхъ гимнахъ, которые обращены къ Богу Варунѣ, представляющему между другими миѳическими образами нѣкоторый особенный, отличительный характеръ. Вотъ нѣкоторые изъ этихъ гимновъ.

I.—Хотя часто, о Варуна, нарушаемъ мы законъ твой, Боже, какъ дѣти человѣческія день за днемъ: не отдай насъ въ жертву смерти, въ жертву ударамъ и дикому гнѣву бѣшенаго врага. Какъ воинъ разрѣшаетъ запряженнаго коня, такъ мы, умилостивляя тебя, Боже, разрѣшаемъ гнѣвъ твой пѣснопѣніями. Жаждая сокровищъ, убѣгаютъ всѣ они нечестивые прочь отъ тебя, какъ птицы въ свои гнѣзда. Когда умилостивимъ мы его, далеко взирающаго, подателя благъ Варуну? Онъ, знающій пути птицъ въ чистомъ воздухѣ и кораблей на морѣ, знающій двѣнадцать мѣсяцевъ съ ихъ плодами и еще новорожденный мѣсяцъ — наверху обитаетъ онъ, — хранитель неба Варуна, мудрый владыка; оттуда смотритъ онъ испытующимъ взглядомъ на чудеса всѣхъ существъ, — что совершалось и еще со-

[6] Это утвержденіе, кромѣ вполнѣ компетентнаго мнѣнія Макса Мюллера, имѣетъ за себя еще ученый авторитетъ Пикте, который во II томѣ своего сочиненія „Les Origines Indo-européennes, ou les Aryas primitifs“ доказываетъ первоначальный моноѳеизмъ арійцевъ.

вершается. Да благословляетъ онъ ежедневно жизнь нашу и умножаетъ число дней нашихъ. Къ нему, къ кому никакой смѣлый не смѣетъ приблизиться, никакой хитрецъ и волшебникъ изъ толпы людей — къ нему, далеко взирающему, несутся мои пѣсни, исполненныя желанія, какъ коровы на пастбище. Позволь намъ опять говорить съ тобою — сладкое принесъ я тебѣ какъ жрецъ. Не видѣлъ ли я теперь всевидимаго, не видѣлъ ли знаменіе его вверху? Поистинѣ онъ услышалъ молитву мою. Сжалься же надо мною, Варуна, — прося о защитѣ, взываю къ тебѣ. Ты премудрый господинъ всего, неба и земли, о, услышь меня на пути своемъ (Rv. I, 25).

II. — Велики и мудры дѣла его, раздѣлившаго землю и звѣздное небо и посрединѣ распростершаго ясный широкій воздухъ. Скажу ли я самому себѣ: какъ достигнуть мнѣ до Варуны? Приметъ ли онъ безъ гнѣва дары мои? Какъ взирать мнѣ чистымъ духомъ на богатаго милостью? О грѣхѣ своемъ спрашиваю я со страхомъ, о Варуна, къ мудрецамъ иду я съ вопросомъ — все одно и то же говорятъ мнѣ мудрые пророки: поистинѣ Варуна гнѣвается на тебя. Скажи, о Варуна, за какой грѣхъ преслѣдуешь ты прежняго друга? Ты, непобѣдимый, могучій, возвѣсти мнѣ это, чтобы безъ грѣха приблизился я къ тебѣ съ мольбою (Rv. VII, 86).

III. — Не допусти меня, Варуна, снизойти въ жилище праха (собств.: домъ глины), сжалься, всемогущій, сжалься! Когда я такъ блуждаю, колеблюсь какъ облако — сжалься, всемогущій, сжалься! По безсилію заблудился я, сильный и свѣтлый Боже — сжалься, всемогущій, сжалься! Жажда одолѣла поклонника твоего, хотя онъ стоялъ посреди воды. Каждый разъ, о Варуна, что мы люди оскорбляемъ небесное воинство, нарушаемъ законъ твой по неразумію, — не взыщи съ насъ за грѣхъ сей. Отпусти намъ грѣхи отцовъ нашихъ и тѣ, что мы сами совершили рукою своею. Отпусти, владыка, милостиво пѣвца твоего, разрѣши его, какъ преступника отъ цѣпей, какъ тельца отъ привязи. То было не собственное дѣло, — нѣтъ, то была поспѣшность, опьянѣніе, гнѣвъ, случай, забвеніе, старецъ соблазнилъ юношу — даже сонъ бываетъ причиною зла. Да послужу я Богу безгрѣшно, богатому подателю, охранителю. Вышній Богъ просвѣщаетъ безумныхъ, премудрый спасаетъ благочестиваго пѣвца (Rv. VII, 89).

IV. — Великій владыка міровъ видитъ такъ, какъ бы онъ былъ близко. Хотя кто и думаетъ, что дѣла его скрыты, но боги видятъ все. Идетъ ли кто или стоитъ, или прячется, ложится ли или встаетъ, — что двое, вмѣстѣ сидя, шепчутъ другъ другу, — царь Варуна знаетъ это, какъ бы онъ былъ третій между ними. И эта земля принадлежитъ Варунѣ царю, и это широкое небо со всѣми своими далекими концами. Оба моря (небо и океанъ) суть бедра Варуны — онъ содержится и въ этой каплѣ воды. Если кто убѣжитъ далеко за небо, то и тамъ онъ не избѣгнетъ Варуны, нашего царя: его соглядатаи

идутъ отъ неба къ землѣ, тысячью глазъ изслѣдуютъ они міръ. Царь Варуна видитъ все, что между небомъ и землею и что за ними; онъ счелъ взгляды глазъ человѣческихъ: какъ игрокъ бросаетъ кости, такъ устрояетъ онъ всѣ вещи (Atharvaveda IV, 16).

Въ другихъ мѣстахъ Ведъ говорится, что Варуна устрояетъ солнцу его пути, луна и звѣзды шествуютъ по его законамъ, онъ управляетъ ходомъ года и мѣсяцевъ, въ немъ содержатся всѣ сѣмена жизни, онъ даетъ растеніямъ воздухъ, молоко коровамъ, силу конямъ, душу людямъ. А въ одномъ мѣстѣ (Rv. VII, 87) Варуна является уже съ совершенно несвойственнымъ языческому богу чисто-нравственнымъ характеромъ: «исполняя законъ нашей природы, да будемъ мы безъ грѣха передъ Варуной, который *милостивъ даже и къ преступнику»*.

Что же такое Варуна? Имя его означаетъ объемлющаго или покрывающаго (отъ var — покрывать). Такъ какъ такое названіе можетъ подходить къ небу, то миөологи и отождествили Варуну съ видимымъ небомъ. Но достаточно прочесть приведенныя мѣста изъ Ведъ, чтобы видѣть всю неосновательность такого отождествленія: несомнѣнно, что Варуна есть личный, духовный богъ, онъ не небо, а владыка неба — Царь Небесный; и хотя, по выше приведеннымъ словамъ Макса Мюллера, и другіе боги чувствуются какъ единый, но никто изъ нихъ не поставляется въ такое исключительное отношеніе къ человѣческому сознанію, какъ Варуна. Варуна въ нѣкоторыхъ гимнахъ является съ несомнѣннымъ характеромъ безусловно-единаго Бога, не дающаго мѣста никакому другому божеству; но такъ какъ тѣмъ не менѣе рядомъ съ нимъ является въ Ведахъ множество другихъ божественныхъ образовъ, то необходимо предположить, что Варуна не есть богъ ведійскаго настоящаго, а лишь сохранившійся въ воспоминаніи представитель прошедшей, до-ведійской религіи, и обращенные къ нему гимны суть лишь остатки первобытнаго чистаго монизма. Но если такимъ образомъ, на основаніи самихъ Ведъ, мы принуждены признать существованіе чистаго единобожія въ первоначальномъ *прошедшемъ*, то какъ же могло изъ этой чистой религіи возникнуть то смѣшанное многобожіе, которое является *настоящимъ* ведійскаго религіознаго сознанія?

Обратимся къ тѣмъ немногимъ мѣстамъ ведійскихъ гимновъ, гдѣ слышится ясный отголосокъ первобытной вѣры, гдѣ Царь Небесный Варуна является какъ безусловно-единое, чисто-духовное божество.

Признаваемый таковымъ, верховный богъ тѣмъ не менѣе *самъ въ себѣ*, т. е. какъ духъ, является здѣсь совершенно неприступнымъ, *недостижимымъ* для поклонника, который чувствуетъ себя *отчужденнымъ* отъ бога. «Какъ достигнуть мнѣ до Варуны», спрашиваетъ съ отчаяніемъ ведійскій пѣвецъ. Между человѣкомъ и богомъ лежитъ непереходимая пропасть, которую Веды совершенно ясно обозначаютъ именемъ *грѣха*. «Сознаніе грѣха (das Schuldbewusstsein) — говоритъ Максъ Мюллеръ — есть выдающаяся характеристическая черта въ религіи Ведъ» (l. c. 40). Но это не есть какой-нибудь частный, отдѣльный грѣхъ — это грѣхъ *κατ᾽ἐξοχήν*, всеобщая грѣховность, равно принадлежащая всѣмъ людямъ: «отпусти намъ грѣхъ отцевъ нашихъ». Но при всей реальной силѣ этого сознанія, *въ чемъ* собственно состоитъ грѣхъ, отчуждающій его отъ божества — этого не знаетъ пѣвецъ ведійскій: «о грѣхѣ своемъ, говоритъ онъ, спрашиваю я со страхомъ, о Варуна, къ мудрецамъ иду я съ вопросомъ» и т. д. (см. выше). Дѣйствительность грѣха несомнѣнна для него по своимъ фактическимъ послѣдствіямъ, но самый грѣхъ лежитъ за предѣлами его настоящаго, эмпирическаго сознанія.

Какъ бы то ни было, божество само въ себѣ, какъ свободный духъ — недоступно; невозможно свободное нравственное отношеніе, внутреннее единство человѣка съ богомъ, — настоящая религія. «Какъ могу я чистымъ духомъ взирать на Варуну?» Недоступное внутренно, божество становится познаваемымъ только въ своемъ внѣшнемъ дѣйствіи, или *проявленіи* — въ видимомъ мірѣ, такъ что это внѣшнее проявленіе становится *необходимостью* для религіознаго сознанія, которое должно мыслить божество необходимо проявляющимся во внѣ, ибо безъ этого внѣшняго проявленія божество совсѣмъ исчезаетъ для сознанія въ данномъ его состояніи. Такимъ образомъ естественно субъективная необходимость или нужда въ проявленіи превращается для человѣка въ необходимость объективную, и паденіе его собственнаго религіознаго сознанія [7] является паденіемъ самаго божества подъ необходимость естественнаго проявленія, подъ власть натуры или матеріи. А разъ религіозное сознаніе впало въ эту внѣшность, законъ бытія проявленнаго или внѣшней природы получаетъ для него образующее значеніе, другими словами — божество начинаетъ опредѣляться формами внѣшней природы въ ихъ естественномъ

[7] Я утверждаю здѣсь лишь *фактъ*, засвидѣтельствованный Ведами, нисколько не опредѣляя его сущности и причинъ

порядкѣ. Отселѣ развитіе религіи представляетъ естественный миѳологическій процессъ, въ общемъ соотвѣтствующій развитію самой внѣшней природы, какимъ оно представляется нашему сознанію. Мы мыслимъ это развитіе какъ постепенную индивидуализацію, обособленіе, переходъ отъ общаго къ частному, отъ сравнительно отвлеченнаго къ болѣе конкретному, отъ неопредѣленно-однороднаго къ разнообразно-опредѣленному, или, говоря метафорой, отъ небеснаго (астральнаго) къ земному (ибо міръ органическій извѣстенъ намъ только какъ земной). Точно таковъ былъ дѣйствительный процессъ миѳологической религіи.

Божество первобытной религіи было безусловно единымъ. Когда же вслѣдствіе указаннаго религіознаго переворота выступаетъ необходимость внѣшняго проявленія, то этимъ вводится рѣшительная двойственность, ибо внѣшнее проявленіе выходитъ здѣсь изъ начала независимаго отъ божественнаго духа (иначе оно не было бы необходимымъ). *Проявляющійся* есть тотъ же верховный богъ. Но рядомъ съ нимъ является *матеріальная причина проявленія,* первоначальная натура, *воспринимающая* его образовательное дѣйствіе и сама, пассивно его опредѣляя, *производящая* міръ новыхъ формъ. Какъ начало воспринимающее и рождающее, это есть сила *женственная,* и древній человѣкъ, не знавшій отвлеченныхъ понятій, олицетворилъ ее въ образѣ женскаго божества, — первой богини, всеобщей *матери* (mater = materia), вслѣдствіе чего и верховный богъ явился божествомъ исключительно *мужескимъ* — всеобщимъ *отцомъ*. Такимъ образомъ, первое женское божество есть начало многобожія, оно есть мать и боговъ. Въ религіи арійцевъ эта первоначальная богиня называется Aditi — богатая, названіе, вполнѣ соотвѣтствующее все содержащей мировой матери. Въ Упанишадахъ же Aditi производится отъ *ad* — ѣсть, потому что природа какъ все рождаетъ, такъ все рожденное и поглощаетъ [8]; значеніе Адити явствуетъ изъ ея эпитетовъ: она называется могущественною матерью боговъ [9], которые по ней именуются Adityas, кормилицею всѣхъ существъ[10], всеобщимъ uterus (janitram)[11]. По мнѣнію Рота, Aditi означаетъ безконечность, что также соотвѣтствуетъ идеѣ мировой матери — *τὸ ἄπειρον* Пиѳагорейцевъ и Пла-

[8] Benfey, „Orient u. Occident“, 3. Jahrgang, 3. Heft, 471.

[9] Ibid., 462.

[10] Ibid., 463.

[11] Ibid., 466.

тона. Aditi не связана исключительно съ какою-нибудь отдѣльною областью явленій, — она есть общее природное (порождающее, матеріальное) начало всѣхъ явленій.

Греки, отдѣлившись отъ своего арійскаго корня, сохранили ясную память о первоначальной богинѣ. Они называли ее Ураніей — небесной. Еще болѣе значенія имѣла она у народовъ семитическихъ. Это та Царица Небесная, противъ поклоненія которой, по понятной причинѣ, особенно возставали пророки Израиля. Халдеи звали ее подъ именемъ Милитты, Персы — Митры, Финикіяне — Астарты (Алилатъ арабовъ). Тождество всѣхъ этихъ миѳическихъ образовъ прямо утверждается Геродотомъ (I, 131), который говоритъ, что персы стали поклоняться Ураніи, которую ассиріяне называютъ Милиттой, арабы (сирійцы) Астартой, а они сами персы — Митрой [12]. По поводу этого Геродотова свидѣтельства мы должны сдѣлать одно общее замѣчаніе. Когда древній писатель, встрѣчая у чужого народа какое-нибудь божество, прямо называетъ его именемъ какого-нибудь своего родного бога, и если при этомъ внѣшнее положеніе этихъ двухъ божествъ *различно*, то свидѣтельство о ихъ тождествѣ, именно вслѣдствіе этого различія во внѣшности, заслуживаетъ безусловнаго довѣрія. Ибо при *одинаковости* внѣшняго положенія писатель могъ бы быть введенъ въ ошибку наружнымъ сходствомъ, при несходствѣ же наружномъ, отождествляя два божества, онъ могъ руководиться только дѣйствительнымъ внутреннимъ ихъ тождествомъ. Это такъ и есть въ настоящемъ случаѣ. Вавилонская Милитта и сирійская Астарта пользовались во время Геродота дѣйствительнымъ культомъ и занимали первенствующее положеніе. Уранія же у грековъ, напротивъ, была лишь воспоминаніемъ, ея мѣсто замѣнила земная ея наслѣдница — рожденная изъ пѣны морской *Ἀφροδίτη Ἀναδυομένη*, — и если Геродотъ тѣмъ не менѣе не съ этою послѣднею отождествляетъ упомянутыхъ чужихъ богинь, а съ отдаленною Афродитой небесною, то значитъ по внутреннему смыслу своему, несмотря на наружное несходство, эти божества болѣе подходятъ къ небесному первообразу Афродиты, нежели къ позднѣйшему ея земному явленію. Вообще же должно сказать, что миѳологическія свидѣтельства древнихъ писателей по большей части заслуживаютъ полнаго довѣрія [13]. Смѣшно притязаніе современныхъ изслѣ-

[12] Эта Митра (женская) не должна быть смѣшиваема съ Миѳрой мужескимъ.

[13] Разумѣется, это довѣріе не можетъ вполнѣ распространяться

дователей знать миѳологію лучше древнихъ, когда она отдѣлена отъ насъ и многовѣковою историческою давностью и густымъ мракомъ нашего ученаго невѣжества въ области религіозной — мракомъ, сколько-нибудь разсѣять который можно лишь постоянно держась за твердыя указанія древнихъ, которые конечно знали, чему кланялись. Но возвратимся къ нашей богинѣ.

Такъ какъ религіозное сознаніе въ разсматриваемомъ моментѣ уже подпало міру проявленій, то матеріальное начало всего существующаго (олицетворенное въ женскомъ образѣ) уже не сознается имъ, каково оно само въ себѣ, т. е. какъ чистая или пустая возможность, а лишь какъ возможность проявленная, и теперь именно на первой ступени своего проявленія. На живомъ первобытномъ языкѣ возможность или чистая матерія называется *ночью*. Такъ Сенхуніатонъ (у Евсевія): *εἶτά φησι γεγενῆσθαι ἐκ τοῦ Κολπία ἀνέμου καὶ γυναικὸς αὐτοῦ Βάαυ δὲ νύκτα ἑρμηνεύειν.* Египетская Athor значитъ ночь, тоже у грековъ Лето, Латона, Геката—различные образы Ураніи. Но ночь сама въ себѣ (чистая возможность, ничто) уже скрывается для религіознаго сознанія, подпавшаго закону проявленія, и доступна ему лишь въ своей видимости въ ночномъ, усѣянномъ звѣздами небѣ. Являясь такимъ образомъ, она есть Царица Небесная, царица ночного, звѣзднаго неба, которое есть ея внѣшняя видимость, ея покровъ. На всѣхъ изображеніяхъ эта богиня представляется стоящею на лунѣ и съ темносинимъ покровомъ, усѣяннымъ золотыми звѣздами. И въ этомъ отношеніи индійская Адити является аналогичною первому женскому божеству другихъ народовъ, ибо въ Ведахъ она обыкновенно поставляется въ связь съ небомъ, называясь, напримѣръ, небесною, широко-распростертою и т. п.[14].

Узнавши ближайшее опредѣленіе перваго женскаго божества, обратимся къ ея мужескому коррелату. Это тотъ верховный богъ, который въ незапамятныя времена былъ безусловно единымъ и чисто-духовнымъ божествомъ, каковое значеніе еще ясно проглядываетъ въ ведійскомъ Варунѣ. Въ этотъ первый до-историческій моментъ (воспроизведенный впослѣдствіи философіей браминовъ) будущее женское божество — Адити, или Царица Небесная, была еще не чѣмъ инымъ какъ только чистою возможностью проявленія для верховнаго бога.

на поэтовъ, напримѣръ Гезіода, музы котораго сами наивно признаются: *ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα.* Theog. v. 27.

[14] „Or. u. Occ.", I, 463.

Съ началомъ миѳологіи отношеніе измѣняется — возможность стала внѣшнею дѣйствительностью, и это внѣшнее проявленіе не было для религіознаго сознанія дѣломъ свободной воли, такъ, чтобы первобытный духъ, проявляя себя во внѣшности, внутренно оставался неизмѣнно самимъ собою: такой идеи свободнаго творчества мы нигдѣ не встрѣчаемъ ни въ религіи, ни въ философіи языческой. Для языческаго сознанія *проявленіе опредѣляетъ проявляющагося,* мѣсто *единаго духа* занимаетъ *двоякая природа,* и прежній безусловный богъ представляется лишь одною стороною, однимъ изъ соотносительныхъ терминовъ этого дуализма, именно божествомъ мужескимъ, всеобщимъ отцомъ. Это значеніе въ нѣкоторыхъ миѳологіяхъ было потомъ перенесено на позднѣйшее уже болѣе опредѣленное божество — такъ было у грековъ и римлянъ. У другихъ же народовъ сохранилось представленіе міровoго отца на этой первой степени его опредѣленія. Таковъ, кромѣ Варуны, славянскій Сварогъ и еще болѣе германскій Одинъ — первый и старѣйшій изъ Азовъ, котораго Эдда называетъ Альфатеромъ, отцомъ боговъ и людей и всѣхъ вещей, лишь черезъ него существующихъ. По увѣренію Саксони («Hist. Danic.») онъ былъ in universa Europa pro summo Deo cultus [15].

Духовный богъ дѣйствуетъ опредѣляя, образуя матеріальное начало природы, но въ своей односторонности онъ и самъ имъ опредѣляется. Хотя безусловный въ себѣ, онъ принимаетъ характеръ исключительно-активнаго мужескаго начала лишь благодаря появленію божества женскаго, — соотносительно съ этимъ послѣднимъ; какъ мужескій богъ, онъ обусловливается, полагается, а на миѳологическомъ языкѣ *рождается* первымъ женскимъ божествомъ; поэтому Варуна называется въ Ведахъ и сыномъ Адити. Но въ этомъ новомъ положеніи Варуна измѣняетъ свой характеръ и получаетъ новое имя — Агни (существенное же тождество Варуны и Агни положительно свидѣтельствуется Ведами). Это греческій Кроносъ, Сатурнъ римлянъ, финикійскій Молохъ. Тождество этихъ образовъ утверждается всѣми древними свидѣтельствами, вполнѣ представляющими указанное выше условіе достовѣрности: Кроносъ былъ богомъ прошедшимъ, низвергнутымъ [16], Молохъ, напротивъ, былъ божествомъ господствующимъ, поль-

---

[15] Carl Ritter, „Die Vorhalle europäischen Völkergeschichten“, 475.

[16] Тѣмъ не менѣе остатки его культа еще сохранились въ Греціи во времена историческія. Свидѣтельства древнія объ этомъ

зовался фанатическимъ поклоненіемъ; слѣдовательно, при такомъ внѣшнемъ различіи, тождество могло быть найдено лишь въ ихъ внутреннемъ значеніи. Этотъ исключительно активный мужескій богъ, отрицательно относящійся къ вещественной природѣ, является именно вслѣдствіе своей ограниченности съ двоякимъ характеромъ: съ одной стороны, какъ представитель духовнаго начала въ природѣ, онъ имѣетъ нравственный характеръ по преимуществу благого бога — царство Сатурна есть царство правды и блаженства, золотой вѣкъ; съ другой стороны, представляя начало духовное уже не свободное, а необходимо опредѣленное своимъ внѣшнимъ направленіемъ, отрицаемое этою внѣшностью и ее съ своей стороны отрицающее — Кроносъ отличается жестокою враждою противъ самимъ же имъ, но невольно производимыхъ конкретныхъ формъ; Кроносъ пожираетъ собственныхъ дѣтей, Молоху приносятъ человѣческія жертвы (и именно дѣтей первенцевъ) и т. п. Внѣшняя видимость этого бога есть огонь: у индусовъ онъ и называется прямо огнемъ — Агни. У финикіянъ истуканъ Молоха изъ раскаленнаго металла сжигалъ въ своихъ огненныхъ объятіяхъ человѣческія жертвы. Лучшее выраженіе односторонней или отрицательной духовности есть огонь, освѣщающій и очищающій, но вмѣстѣ съ тѣмъ и сожигающій, истребляющій — огонь поядаяй. А что Агни не есть только простой огонь, это хорошо видно изъ подобныхъ выраженій — въ Ведахъ: Агни содержитъ землю, Агни поистинѣ основалъ небо и т. д. (Rv. I, 67). Въ германской миѳологіи разсматриваемому божеству соотвѣтствуетъ враждебный міру конкретныхъ боговъ хитрецъ Локки, вполнѣ аналогичный «криводушному» Кроносу. Изъ боговъ славянскихъ сюда можетъ быть отнесенъ огненный сынъ неба (Сварожичъ) — Дажьбогъ (отъ *bag* — жечь). Въ немъ, правда, видятъ солнце, но и Молохъ и Кроносъ поставлялись въ связь съ солнцемъ въ его жгучей, изсушающей силѣ. Эрбенъ находитъ у славянъ божество вполнѣ отождествленное съ Сатурномъ, именно Ситиврата, но славянская самобытность этого образа кажется сомнительною.

Отрицательно духовный богъ, необходимо обусловливаемый женскимъ природнымъ началомъ, въ свою очередь ближайшимъ образомъ опредѣляетъ это начало. Здѣсь Царица Небесная, опредѣляемая уже обособленнымъ мужескимъ богомъ — Кроносомъ, является подъ именемъ Реи, у фригійцевъ — Кибелы, у сирійцевъ — Деркето. Это та

можно найти въ изслѣдованія П. М. Леонтьева „О поклоненіи Зевсу въ Греціи“ (стр. 19—23).

же Уранія, но уже болѣе конкретно-вещественная, болѣе опредѣленная и обособленная. Выраженіе невольнаго и потому враждебнаго отношенія Кроноса къ женскому началу чувственной природы можно видѣть въ стихѣ Гезіода: Рея *подъ игомъ* Кроноса родила свѣтлыхъ дѣтей [17]. Внѣшнимъ выраженіемъ Реи служила стихія водная (откуда имя: *Ῥέω* — теку) — не тѣ или другія конкретныя воды, а самый элементъ влажности, текучести въ томъ смыслѣ, въ какомъ Гераклитъ говорилъ, что все течетъ въ чувственной природѣ. Сирійская Деркето была богиня водяная въ полу-женскомъ, въ полу-рыбьемъ образѣ.

Съ Реей обособленіе, конкретность явленій видимой природы беретъ перевѣсъ въ религіозномъ сознаніи. Рея обманываетъ свирѣпаго Кроноса и выводитъ на свѣтъ рожденныхъ ею дѣтей, которыхъ онъ скрывалъ въ своей утробѣ. Кроносъ, стремившійся утвердить свою одностороннюю духовность отрицаніемъ конкретныхъ формъ чувственнаго міра, низвергается въ Тартаръ, исчезаетъ для сознанія религіознаго, становится Аидомъ — невидимымъ. Начинается царство боговъ конкретныхъ, постоянно проявляющихся въ чувственой видимости, царство Зевса и Олимпійцевъ. Обособленность, оформленность этого поколѣнія боговъ имѣетъ различную степень въ религіяхъ различныхъ народовъ. Всего совершеннѣе является она, какъ извѣстно, у грековъ. Но вообще соотвѣтствующіе образы находятся у всѣхъ народовъ. Собственно Зевсу, какъ извѣстно, аналогичны германскій Торъ, славянскій Перунъ, литовскій Перкунъ и т. д. У индусовъ ему соотвѣтствуетъ Индра — богъ средней воздушной области атмосферическихъ водъ и происходящихъ въ атмосферѣ явленій грозы. Древній индійскій ученый Яска (жившій въ VI вѣкѣ до Р. Х.) раздѣляетъ ведійскихъ боговъ на три разряда по тремъ міровымъ областямъ [18]. Представитель боговъ нижней или земной (въ переносномъ смыслѣ) области есть Агни; онъ прежде былъ верховнымъ небеснымъ богомъ, но вслѣдствіе дальнѣйшаго развитія религіознаго въ Ведахъ уже сведенъ на низшее мѣсто. Далѣе слѣдуетъ упомянутая область средняя, гдѣ царствуетъ Индра, и наконецъ верхняя небесная сфера, гдѣ господствуетъ солнечный богъ Сурья, Митръ или Сивитаръ; но въ Ведахъ онъ еще не занимаетъ важнаго мѣста—пока владычествуетъ Индра [19]. Такимъ образомъ ведійскіе боги все еще суть преимущественно боги

---

[17] *Ῥεία δ᾽ὑποδμηθεῖσα Κρόνῳ τέκε φαίδιμα τέκνα.* Theog. 453.

[18] „Or. u. Occ.“, 465.

[19] Нѣкоторые, и между ними архим. Хрисанѳъ, въ своей, впро-

небесные (въ широкомъ смыслѣ, обнимающемъ и среднюю область); еще сохраняется память о первобытномъ Варунѣ. Такую сравнительно чистую религію греческіе завоеватели еще нашли на отдаленномъ индійскомъ островѣ Тапробанѣ (Цейлонѣ), про жителей котораго говорится у Діодора Сицилійскаго (II, 98): *σέβονται δὲ θεοὺς τὸ περιέχον πάντα* (Варуна), *καὶ ἥλιον, καὶ καθόλου πάντα τὰ οὐράνια* [20].

Характеристично, что въ этотъ еще относительно ранній періодъ миѳологическаго развитія главенство принадлежитъ богу *громовнику*. Кажущаяся случайность, безпорядочность явленій атмосферическихъ, служащихъ выраженіемъ этому богу, отсутствіе въ нихъ примѣтной закономѣрности, оставляютъ для бога еще значительную степень свободы. Правда, онъ необходимо проявляется, — быть громовникомъ принадлежитъ его существу, — но въ ближайшемъ способѣ, времени проявленія и т. п. онъ ничѣмъ не связанъ, и такимъ образомъ за нимъ еще сохраняется внѣшній признакъ свободнаго духа — произвольное дѣйствіе. На этой ступени овеществленіе духовнаго божества, его подчиненіе внѣшности далеко еще не достигло своего предѣла. Громовщикъ господствуетъ, распоряжается въ воздушныхъ явленіяхъ. Правда, надъ Зевсомъ уже весьма замѣтна власть матеріальнаго начала, и прелесть женской природы въ ея различныхъ и преимущественно земныхъ формахъ имѣетъ на него уже очень сильное дѣйствіе; но за любовникомъ Леды, Данаи, Европы, Алкмены, Семелы все еще виднѣется величественный и властный образъ олимпійскаго громовержца, и неосторожная земная подруга еще можетъ вызвать въ небесномъ любовникѣ пожирающій огонь отца его Кроноса [21]. Легко, однако, видѣть прогрессъ овеществленія и обособленія отъ Агни къ Индрѣ, отъ Кроноса къ Зевсу. Стихія Агни — огонь — по своей всеобщности и элементарности представляется гораздо болѣе отвлеченной, нежели внѣшнее выраженіе послѣдующихъ боговъ.

чемъ почтенной, книгѣ о религіяхъ древняго міра, видятъ трехъ главныхъ боговъ индійской миѳологіи не въ Агни, Индрѣ и Сурьѣ, а въ Агни, *Варунѣ* и Индрѣ; но это мнѣніе, конечно, не можетъ имѣть значенія передъ такимъ авторитетомъ, какъ Яска, свидѣтельствомъ котораго вполнѣ подтверждается изложенный взглядъ на индійскую религію, по которому Варуна занимаетъ совершенно исключительное положеніе внѣ круга миѳологическихъ боговъ.

[20] Чтутъ же боговъ: объемлющее все, и солнце, и вообще все небесное.

[21] Миѳъ о смерти Семелы, сгорѣвшей отъ Зевсова взгляда.

Съ Зевсомъ и Индрой оканчивается первый періодъ миѳологическаго развитія, который можно назвать ураническимъ или небеснымъ. Между ведійско-олимпійскими божествами находится одно съ совершенно особеннымъ характеромъ. Это то, которое проявляется въ солнцѣ. Изо всѣхъ небесныхъ явленій солнце (и его коррелатъ — луна) несомнѣнно представляется самымъ индивидуальнымъ и самымъ важнымъ. Въ сферѣ небесной, безспорно, солнце есть наиболѣе конкретное, обособленное проявленіе божественнаго существа. По указанному закону миѳологическаго процесса естественъ переходъ отъ бога громовика къ солнечному богу. И дѣйствительно, насколько мы имѣемъ историческихъ извѣстій, вслѣдъ за первымъ миѳологическимъ періодомъ, повсюду небывалое прежде значеніе получаетъ божество, связанное съ солнцемъ. У индусовъ это божество, называвшееся въ Ведахъ различными именами и не занимавшее виднаго мѣста, въ періодъ послѣ-ведійскій подъ именемъ Вишну (живящаго) становится господствующимъ и нѣкоторое время пользуется исключительнымъ поклоненіемъ. При переходѣ отъ громовика къ богу солнечному божество теряетъ тотъ еще относительно произвольный характеръ, который оно имѣло въ образѣ Индры или Зевса. Въ самомъ дѣлѣ, явленія природы, соединенныя съ солнцемъ, представляются гораздо болѣе опредѣленными, связанными внѣшнимъ закономъ необходимости, — они совершаются правильно, періодично, безъ всякой произвольности. Какъ ни отлично миѳологическое воззрѣніе отъ нашего, не могъ же древній человѣкъ не замѣчать, что солнце всегда однообразно восходитъ и заходитъ, усиливается лѣтомъ и ослабляется зимою, и если онъ видѣлъ въ солнцѣ бога, то бога строго подчиненнаго своему внѣшнему проявленію. Въ солнцѣ богъ связанъ опредѣленною вещью, конкретнымъ предметомъ. Далѣе: прежніе боги были исключительно небесные, и если, напримѣръ, Агни и сходилъ на землю, то свободно, когда хотѣлъ — его можно было молить объ этомъ; солнечный же богъ, — хотя также небесный и даже главный представитель небесной сферы, — тѣмъ не менѣе по самой природѣ своей, слѣдовательно необходимо, сходитъ на землю, такъ какъ жизнь солнца, его свѣта и тепла, тѣсно и неразрывно связана съ жизнью земли, обусловливая эту послѣднюю. По нашимъ понятіямъ, солнце есть лишь *внѣшняя* причина тѣхъ измѣненій въ распредѣленіи свѣта и тепла, которыя соотвѣтствуютъ различнымъ временамъ дня и года. Но для древняго человѣка, не знавшаго такой внѣшней причинности, въ этихъ

измѣненіяхъ страдалъ самъ солнечный богъ, они были событіями его собственной жизни, его исторіей. Само солнце было побѣждаемо зимнимъ холодомъ, само оно страдало, умирало и возрождалось. Отсюда— солнечный богъ естественный посредникъ между небомъ и землею, сходящій на землю, страдающій, борющійся, побѣждающій и побѣждаемый, благодѣтельствующій человѣчеству, умерщвляемый злыми силами и воскресающій [22]. Таковъ былъ индійскій Вишну съ своими аватарами (воплощеніями) на благо человѣчества. Въ греческомъ Аполлонѣ небесный элементъ еще преобладаетъ, но и онъ уже богъ страдающій и даже рабствуетъ (миѳъ о его службѣ троянскому царю Лаомедону). Вполнѣ соотвѣтствуетъ Вишну индійскому — Гераклъ, что доказывается, кромѣ одинаковаго характера ихъ миѳовъ, и положительными свидѣтельствами древнихъ, напримѣръ Арріана, который говоритъ, что индійцы, живущіе въ долинахъ (т. е. сѣверные индусы, бывшіе, какъ извѣстно, Вишнуитами), поклоняются Геркулесу. Финикійскій Геркулесъ — Мелкартъ назывался «спасителемъ» и представлялся связаннымъ [23]. У ассиріянъ солнечный богъ былъ Бель, у персовъ — Миѳра, посредникъ [24], у фригійцевъ — Аттисъ, убиваемый дикимъ вепремъ, у германцевъ — свѣтлый Бальдуръ, прекраснѣйшій изъ всѣхъ боговъ, рано погибающій отъ злого врага. О характерѣ и взаимномъ тождествѣ всѣхъ этихъ миѳологическихъ образовъ, какъ о дѣлѣ общеизвѣстномъ, не считаю нужнымъ распространяться. Замѣчу только, что, несмотря на собственный индивидуальный характеръ солнечнаго бога, это все тотъ же первобытный духовный богъ. тотъ же Царь Небесный, только уже вполнѣ внѣшнимъ образомъ обособленный и дѣйствующій въ опредѣленной сферѣ; поэтому въ миѳологіи, на языкѣ которой такое существенное тождество при степенномъ различіи выражается въ образѣ прямого *родства,* Аполлонъ и

[22] Поэтому древніе христіанскіе писатели брали солнце какъ естественный символъ Христа. Но что между свѣтлымъ богомъ язычества и Христомъ сходство только внѣшнее, отношеніе наружнаго образа къ внутренней дѣйствительности — это видно уже изъ того, что вся исторія солнечнаго бога есть исторія, вѣчно повторяющаяся, т. е. никогда не совершившаяся, такъ что здѣсь очевидно въ основѣ лежитъ лишь естественный процессъ и нѣтъ ничего общаго съ нравственно-метафизическою сущностью и историческою дѣйствительностью Христа.

[23] „Schelling's Werke", 2. Abtheil., 2. Band, 314, 329.

[24] Плутархъ называетъ его μεσίτης.

Геркулесъ являются *сыновьями* Зевса, какъ онъ самъ есть сынъ Кроноса. Прогрессъ въ овеществленіи духовнаго божества виденъ всего лучше въ различномъ отношеніи этихъ боговъ къ женскому началу: Кроносъ еще держитъ Рею «подъ игомъ», Зевсъ уже влюбляется, слѣдовательно, даетъ надъ собою нѣкоторую власть женскому началу, Аполлонъ уже долженъ гоняться за презирающею его нимфой, наконецъ Геркулесъ допускаетъ Омфалу бить его по щекамъ.

Какъ Царь Небесный обособился въ солнечнаго бога, такъ Уранія обособляется въ лунную богиню, подъ разными именами извѣстную всѣмъ народамъ; при чемъ должно замѣтить, что существенное тождество различныхъ образовъ божества женскаго еще яснѣе; ибо это божество, представляя собою начало матеріальное, по существу своему однообразное, не можетъ значительно измѣняться.

Божество, проявляющееся въ солнцѣ, дѣйствіемъ своимъ на землю обусловливаетъ, порождаетъ земную органическую жизнь. Современный физикъ (Тиндаль) говоритъ, что вся жизнь на землѣ представляетъ лишь разнообразныя превращенія солнечныхъ лучей. Это зналъ и древній человѣкъ, видѣвшій во множественности формъ органической природы разорванное и разбросанное тѣло солнечнаго бога — membra desjecta dei (*διαμελισμὸς* или *διασπασμὸς τοῦ θεοῦ*). Но раздробленный во множественности органическихъ *особей,* этотъ богъ является цѣлымъ и единымъ въ жизни *рода,* а такъ какъ жизнь рода утверждается въ актѣ полового соитія, то понятно, что богъ органической жизни долженъ носить характеръ по преимуществу *фаллическій.* Это тотъ же солнечный богъ, но уже окончательно сошедшій на землю и проявляющійся исключительно только въ земной органической природѣ. У индусовъ это мага-дэва (великій богъ) Шива, «царь земли», который, послѣ сильной борьбы съ Вишну, получилъ преобладающее значеніе особенно въ южной, гористой половинѣ Индостана. Это богъ, дѣйствующій по преимуществу въ половой любви, постоянно сопровождаемый эмблемой фаллюса (лингамъ) и съ культомъ, преисполненнымъ всякаго разврата. Но если половымъ актомъ утверждается родъ, то имъ же отрицается особь, — жизнь рода есть смерть особи. Поэтому мага-дэва съ другой своей стороны является божествомъ смерти и разрушенія, съ ожерельемъ изъ мертвыхъ головъ, съ вольными и невольными человѣческими жертвами.

Греческій мага-дэва былъ Діонисъ (Вакхосъ), сынъ земли (Семелы), богъ «влажной» природы органической, растительнаго и жи-

вотнаго царства, богъ родовой жизни съ фаллюсомъ и вакхическимъ изступленнымъ развратомъ. Тождество Шивы и Діониса, кажется, никѣмъ не подвергалось сомнѣнію. Достаточно замѣтить, что Шива у индусовъ носилъ также имя Дэва-ниши, безусловно тождественное съ Діо-нисомъ [25], и Арріанъ въ упомянутомъ извѣстіи говоритъ, что индусы южныхъ горъ, какъ извѣстно шиваиты, поклонялись Діонису въ противоположность жителямъ сѣверныхъ долинъ, поклонявшимся Геркулесу (Вишну) [26]. Благосклонный и свѣтлый съ одной стороны, Діонисъ былъ, подобно Шивѣ, вмѣстѣ съ тѣмъ и страшнымъ богомъ смерти [27], требовавшимъ человѣческихъ жертвъ. Павзаній разсказываетъ (IX, 8, § 1), что вакханты разъ въ опьянѣніи принесли въ жертву своему богу самого жреца, потомъ, по повелѣнію оракула — красиваго мальчика. Плутархъ въ біографіи Ѳемистокла (с. 13) разсказываетъ, что передъ Саламинской битвой по требованію войска, возбужденнаго прорицателемъ Эвфрандитомъ, Ѳемистоклъ принесъ въ жертву Діонису ὠμηστῇ трехъ юношей, взятыхъ въ плѣнъ у персовъ. Въ Хіосѣ и Тенедосѣ сначала Діонису, по свидѣтельству Порфирія и Юліана, приносили въ жертву человѣка, котораго разрывали на куски; потомъ человѣкъ былъ замѣненъ животнымъ, мясо котораго пожиралось сырое, отчего эти жертвоприношенія навывались ὠμοφαγία и самъ Діонисъ — ὠμάδιος [28]. Впрочемъ, должно замѣтить, что по характеру грековъ и ихъ миѳологіи разрушительная сторона Діониса не играетъ такой роли, какъ у индусовъ, оставляя полное преобладаніе фаллическому оргіазму.

Божество, соотвѣтствующее Шивѣ—Діонису, находится во всѣхъ развившихся миѳологіяхъ. Это сирійскій Адонисъ, Озирисъ египтянъ, германскій Фро, славянскій Яровитъ или Ярило. Фаллическій характеръ всѣхъ этихъ боговъ хорошо извѣстенъ.

Природа органическая есть по преимуществу обособленная, раздробленная; родовое единство ея не есть непосредственное, а поддерживается лишь половымъ актомъ, и если божество есть во всякой сферѣ начало ея единства, если религія всегда есть связь, соединеніе, то понятно, почему въ сферѣ жизни органической богъ является въ

---

[25] Creuzer, „Symbolik und Mythologie“, 2. Ausg., III, 124.

[26] „Asiatic researches“, VI, 525.

[27] Извѣстно изреченіе Гераклита, что Діонисъ и Гадесъ (Аидъ) — одинъ и тотъ же богъ.

[28] Creuzer, III, 333.

фаллюсѣ, и половой актъ становится религіей. Чтобы понять всю важность вакхической религіи, мы должны помнить, что до Діониса божество являлось безусловно внѣшнимъ человѣку, теперь же, какъ божество органической жизни, оно входитъ въ самого человѣка, именно чрезъ общую ему со всѣмъ органическимъ міромъ родовую жизнь. Человѣкъ теперь чувствуетъ божество внутри себя и при томъ какъ отрицающее его собственную личность, ибо оно вошло лишь въ его животную природу, а не въ человѣческое нравственное лицо. Это человѣческое лицо теперь не можетъ противостоять природному богу, который уже не внѣ его, какъ прежде, а въ немъ самомъ. Извѣстно, что вакхическій культъ сопровождался оргіями, въ которыхъ человѣкъ терялъ свою сознательность, свой личный разумъ и волю, приходилъ въ экстатическое состояніе, становясь въ уровень съ слѣпою, инстинктивно дѣйствующею природой. Божественная сила — ибо въ язычествѣ божество есть только сила, т. е. внѣшняя, чуждая воля — полагавшая предѣлъ человѣческой личности до сихъ поръ лишь въ явленіяхъ внѣшней природы, теперь отрицаетъ эту личность въ ней самой посредствомъ ея собственной чувственной природы. Сознаніе не могло безъ борьбы допустить такую религію. И дѣйствительно, мы видимъ эту борьбу, выразившуюся и во внѣ въ кровавыхъ религіозныхъ войнахъ. Была эта борьба въ Индіи между Шиваитами и Вишнуитами, была и въ Греціи, гдѣ ея поэтическимъ воспоминаніемъ остался трагическій конецъ ѳивянина Пенѳея, ѳракійцевъ Ликурга и Орфея, умерщвленныхъ поклонниками новаго бога. Понятно, что этому послѣднему приходилось бороться преимущественно съ своимъ непосредственнымъ предшественникомъ въ религіозномъ сознаніи — свѣтлымъ солнечнымъ богомъ. И дѣйствительно, на нѣкоторыхъ древнихъ изображеніяхъ Діонисъ представляется побѣждающимъ Геркулеса [29]. Въ Арголидѣ, по свидѣтельству Павзанія, Персей (другой образъ солнечнаго бога) боролся противъ Діониса и его поклонниковъ [30]. Схоліастъ въ пятой идилліи Ѳеокрита разсказываетъ, что Геркулесъ, въ одномъ городѣ увидѣвъ толпу народа, возвращавшуюся съ празднества Адониса (сирійскій Діонисъ), съ досадой сказалъ: я не знаю такого празднества и не хочу знать Адониса между богами [31].

Діонисомъ, богомъ жизни органической, въ которой природа до-

---

[29] Creuzer, III, 86.

[30] Ibid., 161.

[31] Creuzer, II, 410.

стигаетъ послѣдней степени конкретности и обособленія, оканчивается миѳологическій процессъ. Но прежде чѣмъ заключить наше изложеніе, сдѣлаемъ ему повѣрку на той миѳологіи, о которой мы до сихъ поръ почти не упоминали, именно миѳологіи египетской. Основой при этомъ намъ будетъ служить свидѣтельство Геродота [32], который раздѣляетъ египетскихъ боговъ по старшинству на три разряда. Представитель перваго (боговъ старшихъ) есть Панъ (Фта), второго (средніе боги)—египетскій Геркулесъ, туземное имя котораго неизвѣстно, наконецъ, третій разрядъ (боговъ младшихъ) представляется Озирисомъ. Первый періодъ миѳологическаго развитія по нашему изложенію есть тотъ, который мы назвали ураническимъ и памятникъ котораго суть Веды; характеристическая его черта — несовершенная обособленность боговъ, такъ что они ясно сознавались какъ лишь разнообразныя выраженія *всеединаго τὸ πᾶν*, чему вполнѣ соотвѣтствуетъ первый разрядъ египетскихъ боговъ, представитель котораго есть *всебогъ* — Панъ. Кромѣ того, однимъ изъ главныхъ боговъ (именно послѣднимъ) перваго періода былъ у насъ Зевсъ — и къ первому Геродотовому разряду относится между прочимъ Амунъ (Аммонъ), тождество котораго съ Зевсомъ общеизвѣстно. — Представителемъ второго періода былъ у насъ солнечный героическій богъ Вишну—Геркулесъ; то же самое во второмъ разрядѣ боговъ египетскихъ: Геродотъ прямо называетъ Геркулеса. Наконецъ, нашъ послѣдній періодъ представляется фаллическимъ Діонисомъ—во главѣ третьяго разряда боговъ египетскихъ стоитъ Озирисъ, тождество котораго съ Діонисомъ утверждается множествомъ несомнѣнныхъ свидѣтельствъ, изъ которыхъ приведу только нѣкоторыя. Во-первыхъ, Геродотъ, Плутархъ и другіе авторы прямо называютъ Озириса Діонисомъ. Далѣе: *фаллическій характеръ* Озириса, засвидѣтельствованный между прочимъ Плутархомъ, который говоритъ, что Озирисъ всегда изображался съ выставленнымъ фаллюсомъ [33], и что, по египетскому вѣрованію, Озирисъ и Изида совокупились еще во чревѣ матери своей [34]. Какъ у Діониса и Шивы, такъ и въ культѣ Озириса, рядомъ съ фаллизмомъ существовали жестокія человѣческія жертвоприношенія, которыя продолжались въ Египтѣ до царствованія Амазиса [35]. Наконецъ, по свидѣтельству Плу-

---

[32] Hist., II, 145.

[33] Bunsen, „Aegypten's Stellung in der Weltgeschichte“, I, 423.

[34] Creuzer, I, 259.

[35] Creuzer, ibid., 246.

тарха, Озирисъ, подобно Діонису, покоряетъ и цивилизуетъ всѣ народы [36]. Такимъ образомъ при тождествѣ Діониса и Озириса оказывается, что отмѣченные нами три періода въ общемъ развитіи миѳологіи вполнѣ соотвѣтствуютъ тремъ послѣдовательнымъ разрядамъ египетскихъ боговъ.

Фактически несомнѣнно, что вездѣ фаллическій богъ является младшимъ, послѣднимъ божествомъ; греки узнали его уже на границѣ эпохи исторической — Геродотъ знаетъ время его рожденія (по нашему лѣтоисчисленію за XV вѣковъ до Р. Х.). Этотъ фактъ позднѣйшаго появленія фаллическаго бога всего лучше доказываетъ вѣрность указаннаго нами закона, управляющаго миѳологическимъ процессомъ, — ибо по этому закону фаллическій богъ *долженъ* былъ явиться послѣднимъ.

Приблизительное выраженіе изложеннаго миѳологическаго процесса можно видѣть въ слѣдующей замѣчательной египетской надписи, приводимой — въ греческомъ переводѣ — Эвандромъ и Ѳеономъ Смирнейскимъ (De musica, cap. 47): *ϑεοῖς ἀϑανάτοις, Πνεύματι κ Οὐρανῷ Ἡλίῳ καὶ Σελήνῃ καὶ Γῇ καὶ Νυκτὶ καὶ Ἡμέρᾳ καὶ Πατρὶ τῶν ὄντων καὶ ἐσομένων Ἔρωτι* [37].

Настоящій очеркъ представляетъ лишь весьма неполное изложеніе миѳологическаго процесса. Здѣсь приведена лишь самая ничтожная часть изъ того множества древнихъ свидѣтельствъ, которыми бы мы могли подкрѣпить свое построеніе. Но и сказаннаго достаточно, чтобы утвердить слѣдующія положенія:

1. *Древнѣйшее извѣстное намъ состояніе религіознаго сознанія въ язычествѣ съ безусловною необходимостью предполагаетъ предшествующій ему первобытный монотеизмъ.* Мнимое первоначальное многобожіе столь же противорѣчитъ историческимъ свидѣтельствамъ, сколь и немыслимо логически.

2. *Когда,* по причинѣ, дѣйствительность которой явствуетъ изъ ея послѣдствій, но которая сама лежитъ за предѣлами эмпирическаго сознанія, *первобытный чистый монотеизмъ сталъ невозможнымъ для человѣка и явилась необходимость внѣшняго проявленія духовнаго единаго божества, то эта необходимость поставила рядомъ съ нимъ*

---

[36] Ibid., 259.

[37] Богамъ безсмертнымъ: Духу и Небу, солнцу и лунѣ, и землѣ, и ночи и дню, и отцу и сущихъ и будущихъ — Эроту (чувственной любви).

независимое отъ него (для даннаго религіознаго сознанія) *матеріальное начало природы въ образѣ женскаго божества, обусловивъ этимъ многобожіе и весь миѳологическій процессъ,* состоящій въ постепенномъ взаимномъ опредѣленіи указанныхъ двухъ началъ, все болѣе и болѣе другъ друга проникающихъ, вслѣдствіе чего является послѣдовательный рядъ конкретныхъ формъ, въ которыхъ духовный богъ относительно овеществляется, матеріализуется, женское же матеріальное начало относительно одухотворяется, пока, наконецъ, въ обожествленной органической жизни земли оба начала совершенно сливаются, завершая миѳологическій процессъ образомъ фаллическаго бога [38].

3. Самый ходъ миѳологическаго процесса выразился въ слѣдующихъ трехъ главныхъ моментахъ: a) *духовное божество, уже опредѣленное матеріальнымъ началомъ, еще сохраняетъ свое преобладаніе и единство,* несмотря на множественность формъ, въ которыхъ проявляется: боги небесные — *періодъ ураническій;* b) *духовное бо-*

---

[38] Такимъ пониманіемъ миѳологіи равномѣрно признаются: и существенное единство всѣхъ миѳическихъ образовъ, и ихъ различіе по степени или моменту миѳологическаго развитія. Старинная школа миѳологовъ видѣла лишь различія; каждый мифическій образъ существовалъ для нея отдѣльно, самъ по себѣ, что̀ вѣроятно происходило отъ того, что тогда почти исключительно изучали миѳологію греческую, отличающуюся обособленностью, индивидуальностью формъ. Новѣйшіе миѳологи впали въ противоположную крайность: узнавши, благодаря сравнительной миѳологіи, существенное единство всѣхъ языческихъ представленій, они упустили изъ виду характеристическія различія и стали все подводить подъ какую-нибудь одну, обыкновенно весьма скудную и немудреную схему, въ родѣ явленій грозы, солнечнаго хода и т. п. Изложенный взглядъ, исключая односторонность обоихъ этихъ направленій, представляетъ ихъ высшій синтезъ. Въ этомъ пунктѣ онъ расходится и съ воззрѣніями Шеллинга и Хомякова, которые оба, помимо различія въ степени развитія, видятъ еще въ миѳологіи существенную коренную двойственность, ибо признаютъ (кромѣ матеріальнаго женскаго начала, необходимаго для процесса) не одно, а *два активныхъ начала,* противоположныхъ другъ къ другу. У Шеллинга это: реальный Богъ (первая потенція— B) и богъ идеальный (вторая потенція — A^2); у Хомякова же это два коренныхъ и отдѣльно другъ отъ друга существующихъ религіозныхъ начала — свободнаго творческаго духа и закона природной необходимости. Такого безусловнаго разграниченія мы нигдѣ не находимъ въ язычествѣ.

жество подчиняется закону внѣшняго проявленія, становится страдательнымъ: солнечный богъ или полубогъ; героическій посредникъ между небомъ и землею — *періодъ солярный;* с) *духовный богъ вполнѣ сливается съ матеріальною природой,* совершенно нисходитъ на землю, *исключительно проявляясь въ органической земной жизни — періодъ фаллическій.*

Этимъ миѳологическимъ развитіемъ далеко не исчерпывается вся религіозная жизнь язычества. Ибо съ древнѣйшихъ временъ, въ особенности же послѣ окончанія указаннаго процесса, стали появляться самостоятельныя ученія съ характеромъ религіозно-философскимъ или умозрительнымъ. Нѣкоторыя изъ нихъ составляли исключительную принадлежность жреческихъ кастъ, какъ въ Индіи, Халдеѣ, Египтѣ, — другія принадлежали посвященнымъ изъ всего народа, какъ ученія греческихъ мистерій, — третьи проповѣдывались открыто, какъ религія Зороастра, и наконецъ, одно изъ этихъ ученій, именно буддизмъ, распространилось почти на цѣлую половину человѣчества. Отношеніе этихъ ученій въ миѳологіи, собственное ихъ содержаніе и значеніе ихъ въ общей исторіи должны составить предметъ особыхъ изслѣдованій.

Кризисъ западной философіи.

(Противъ позитивистовъ.)

1874.

Введеніе.

Въ основу этой книги легло то убѣжденіе, что философія въ смыслѣ отвлеченнаго, *исключительно* теоретическаго познанія окончила свое развитіе и перешла безвозвратно въ міръ прошедшаго. Это убѣжденіе отличается отъ обыкновеннаго отрицательнаго отношенія къ философіи, систематическое выраженіе котораго мы находимъ въ такъ называемомъ *позитивизмѣ*, — отличается, это мое убѣжденіе, во-первыхъ, тѣмъ, что *одинаково* относится къ *умозрительному* направленію философіи (т. е. къ тому, что позитивисты называютъ *метафизикою)*, такъ равно и къ направленію *эмпирическому*, т. е. къ тому, которое въ самомъ позитивизмѣ находитъ свое послѣднее и полнѣйшее выраженіе. Далѣе, во-вторыхъ, — это мое убѣжденіе отличается отъ позитивистическаго тѣмъ, что, признавая отвлеченно-философское развитіе законченнымъ, я не считаю его однако безплоднымъ, а признаю напротивъ, что оно привело къ извѣстнымъ положительнымъ результатамъ, опредѣленіе которыхъ и составляетъ главную задачу этой книги. Въ-третьихъ, та самодовольная увѣренность, съ которою позитивизмъ изъ несостоятельности старой метафизики выводитъ то заключеніе, что несостоятельны и самые метафизическіе вопросы, которые поэтому и должны быть совершенно оставлены, — эта увѣренность кажется мнѣ крайне ограниченною и неосновательною. Я надѣюсь напротивъ доказать, что окончившееся философское развитіе завѣщало ближайшему будущему полное, универсальное разрѣшеніе тѣхъ вопросовъ, которые самимъ этимъ

развитіемъ разрѣшались односторонне и потому неудовлетворительно. Наконецъ еще одно существенное отличіе моего воззрѣнія отъ позитивистическаго выяснится лучше въ самомъ изложеніи философскаго развитія, къ которому я и перехожу.

Философія, какъ извѣстное *разсудительное* (рефлектирующее) познаніе, есть всегда дѣло *личнаго* разума. Напротивъ, въ другихъ сферахъ общечеловѣческой дѣятельности личный разумъ, отдѣльное лицо играетъ роль болѣе страдательную: дѣйствуетъ *родъ;* такая же тутъ является *безличная* дѣятельность, какъ и въ жизни пчелинаго улья или муравейника. Несомнѣнно въ самомъ дѣлѣ, что основные элементы въ жизни человѣчества — *языкъ, миѳологія,* первичныя формы *общества* — все это въ своемъ образованіи совершенно независимо отъ *сознательной воли* отдѣльныхъ *лицъ.* При современномъ состояніи науки никакому сомнѣнію не подлежитъ, что языкъ или государство не произведены личною сознательною дѣятельностью, не *выдуманы* отдѣльными лицами — такъ же, какъ, напримѣръ, устройство улья не выдумано отдѣльными пчелами. Что касается до *религіи* въ собственномъ смыслѣ (не миѳологіи), то и она также не можетъ быть выдумана; и въ ней отдѣльному лицу, какъ такому, принадлежитъ болѣе страдательное значеніе, поскольку, во-первыхъ, *объективнымъ* источникомъ религіи признается независящее отъ человѣка внѣшнее откровеніе, и поскольку, во-вторыхъ, *субъективнымъ* основаніемъ религіи является вѣра народныхъ массъ, опредѣляемая общимъ преданіемъ. — а не изслѣдованіе личнаго разума. Обращаясь наконецъ къ *художественному творчеству,* мы находимъ, что хотя субъектъ его несомнѣнно есть лицо художника [1]. но, съ другой стороны, для истиннаго творчества необходимо, чтобы художникъ не оставался при своемъ ясномъ и раздѣльномъ сознаніи, а выходилъ бы изъ него въ экстатическомъ вдохновеніи, такъ что, чѣмъ менѣе личной рефлексіи въ произведеніи, тѣмъ выше его художественное достоинство. Въ противоположность всему этому *философское познаніе* есть завѣдомо дѣйствіе личнаго разума или отдѣльнаго лица во всей ясности его индивидуальнаго сознанія. Субъектъ философіи есть по преимуществу

[1] Впрочемъ, по удивительному предположенію нѣкоторыхъ спиритовъ, настоящими дѣятелями въ геніальномъ творчествѣ являются духи умершихъ, вдохновляющіе художника. Такъ утверждаетъ, напр., Rob. Dale *Owen* въ своей книгѣ „The debatable Land between this World an the next“.

единичное *я*, какъ познающее. (Разумѣется, это опредѣленіе только относительное, какъ и всѣ другія.)

Поэтому философія въ смыслѣ міровоззрѣнія есть міровоззрѣніе *отдѣльныхъ* лицъ. Общее міровоззрѣніе *народовъ* и племенъ всегда имѣетъ *религіозный*, а не философскій характеръ, и потому. пока *всѣ* отдѣльныя лица живутъ общею духовною жизнью народа, философія, какъ самостоятельное и верховное воззрѣніе, невозможна: умственная дѣятельность лицъ вполнѣ опредѣляется народными вѣрованіями. Это ясно a priori и несомнѣнно исторически. Итакъ, философія возникаетъ только тогда, когда для отдѣльнаго мыслящаго лица вѣра народа перестаетъ быть его собственной вѣрой, теряетъ для него значеніе внутренняго безотчетнаго убѣжденія, изъ начала жизни становится только предметомъ мышленія: философія начинается, когда мыслящее лицо отдѣляетъ свое мышленіе отъ общей вѣры, противополагаетъ его этой вѣрѣ, какъ *внѣшнему*.

Если общая жизнь западныхъ народовъ въ средніе вѣка всецѣло опредѣлялась извѣстнымъ религіознымъ воззрѣніемъ, именно христіанствомъ въ той формѣ, какую оно получило въ римско-католической церкви, то философія на западѣ могла начаться только тогда, когда для нѣкоторыхъ отдѣльныхъ лицъ ученіе католической церкви перестало соотвѣтствовать ихъ собственному мышленію, перестало, слѣдовательно, быть ихъ внутреннимъ убѣжденіемъ, стало для нихъ внѣшнимъ авторитетомъ. Западная философія начинается *раздвоеніемъ* между личнымъ мышленіемъ, какъ *разумомъ*, и общенародною вѣрою, какъ *авторитетомъ* (ratio et auctoritas). Это отношеніе между знаніемъ и вѣрою, разумомъ и авторитетомъ, имѣетъ основное опредѣляющее значеніе для средневѣковой философіи — такъ называемой *схоластики*, и въ своемъ развитіи проходитъ логически и исторически слѣдующіе три главные момента:

1. Христіанское ученіе, утвержденное католическою церковью какъ божественное откровеніе, есть безусловная *истина;* но мое личное мышленіе *не соотвѣтствуетъ* этому ученію, мой *разумъ* не согласенъ съ нимъ. Ergo: мое мышленіе заблуждается, и мой разумъ ложенъ. Постулатъ: должно подчинить разумъ авторитету, отказаться отъ самостоятельнаго мышленія.

2. Но если мое мышленіе *разумно*, то оно не можетъ противорѣчить *истинѣ;* итакъ, если ученіе церкви истинно, то оно должно быть согласно съ моимъ разумнымъ мышленіемъ. Vera enim auctoritas

rectae rationi non obsistit, neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex una fonte, divina videlicet sapientia, manare, dubium non est[2]. Постулатъ: должно снять противорѣчіе разума и авторитета, должно *примирить* ихъ.

3. Но это примиреніе оказывается въ дѣйствительности признаніемъ исключительныхъ правъ разума, и кажущееся условіе: recta ratio verae auctoritati non obsistit въ дѣйствительности оставляетъ за разумомъ безусловное значеніе. Въ самомъ дѣлѣ, разумъ не противорѣчитъ *истинному* авторитету; но какой авторитетъ истинный? Тотъ, который не противорѣчитъ *разуму:* vera auctoritas rectae rationi non obsistit. Итакъ, рѣшающее значеніе принадлежитъ все-таки разуму: имъ опредѣляется и его собственное rectitudo, равно какъ и veritas auctoritatis. Авторитетъ же самъ по себѣ еще не имѣетъ значенія, онъ можетъ быть ложнымъ; значеніе же онъ получаетъ лишь поскольку онъ истиненъ, истинность же его опредѣляется согласіемъ съ разумомъ. Итакъ, истиненъ одинъ разумъ, и авторитетъ теряетъ всякое значеніе: если онъ согласенъ съ разумомъ, то онъ очевидно *не нуженъ*, если же онъ противорѣчитъ разуму, то онъ *ложенъ*. Такимъ образомъ въ исходѣ развитія получается такое же двойство разума и авторитета, какое было въ первомъ моментѣ, но уже съ обратнымъ отношеніемъ: теперь уже разуму принадлежитъ безусловное значеніе, а авторитетъ, поскольку различается отъ разума, признается ложнымъ. Это логически необходимое заключеніе стало общераспространеннымъ убѣжденіемъ западной интеллигенціи только въ концѣ среднихъ вѣковъ. Но умы сильные и послѣдовательные ясно сознавали и высказывали его въ самомъ началѣ схоластики. Такъ, *Іоаннъ Эригена*, которому принадлежатъ вышеприведенныя слова и который жилъ въ девятомъ вѣкѣ при Карлѣ Лысомъ, съ особенной силой и прямотой высказываетъ безусловное самодержавіе разума и совершенное безсиліе передъ нимъ всякаго авторитета. Въ его сочиненіи *De divisione naturae,* написанномъ въ формѣ разговора между учителемъ и ученикомъ, находится между прочимъ слѣдующее разсужденіе.

Magister. Non ignoras, ut opinor, majoris dignitatis esse quod prius est natura, quam quod prius est tempore. *Discipulus*. Hoc paene

---

[2] Ибо истинный авторитетъ не противорѣчитъ правому разуму, ни правый разумъ истинному авторитету; такъ какъ несомнѣнно, что оба проистекаютъ изъ одного источника — божественной мудрости. *Joannis Scoti* opera omnia, ed. Floss, 511.

omnibus notum est. *Mag.* Rationem priorem esse natura, auctoritaten vero tempore didicimus [3]. Но въ сущности авторитетъ не имѣетъ и этого преимущества. Quamvis enim natura simul cum tempore creata sit, non tamen ab initio temporis atque naturae coepit esse auctoritas. Ratio vero cum natura ac tempore ex principio rerum orta est. *Disc.* Et hoc ipsa ratio edocet. Auctoritas ex vera tatione processit, ratio autem nequaquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quoniam suis virtutibus rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. Nil enim aliud mihi videtur esse vera auctoritas, nisi rationis virtute reperta veritas, et a sanctis patribus ad posteritatis utilitatem literis commendata. Sed forte tibi aliter videtur? *Mag.* Nullo modo. Ideoque prius ratione utendum est in his quae nunc instant ac deinde auctoritate [4].

Раціонализмъ Іоанна Эригены не остался безъ послѣдователей. Монахъ Отлонъ, жившій въ XI вѣкѣ, говоритъ, что онъ знаетъ многихъ діалектиковъ, которые придаютъ своей наукѣ такую важность, что ограничиваютъ ею значеніе Священнаго Писанія и болѣе слѣдуютъ Боэцію, нежели Библіи [5]. Особенно вліятельнымъ, хотя и не столь твердымъ, какъ Эригена, представителемъ раціоналистическаго направленія былъ знаменитый *Абеляръ* (1079—1142), который между прочимъ утверждалъ, что все существенное въ христіанствѣ, будучи основано на разумѣ, было уже извѣстно древнимъ философамъ. Интересно сочиненіе Абеляра *Sic et non* (да и нѣтъ), въ которомъ онъ, оградивши себя сначала нѣсколькими благочестивыми замѣчаніями,

---

[3] *Учит.* Не безызвѣстно тебѣ, какъ я полагаю, что большее достоинство принадлежитъ тому, что первѣе по природѣ, чѣмъ тому, что первѣе по времени. *Учен.* Это почти всѣмъ извѣстно. *Учит.* Мы же научены, что разумъ первѣе по природѣ, а авторитетъ по времени. Ioannis Scoti, ibid., 513.

[4] Ибо хотя природа создана вмѣстѣ со временемъ, однако, не отъ начала времени и природы сталъ быть авторитетъ. Разумъ же вмѣстѣ съ природой и временемъ произошелъ изъ начала вещей. *Учен.* И этому насъ научаетъ самъ разумъ. Авторитетъ происходитъ изъ истиннаго разума, разумъ же никогда не изъ авторитета. Ибо всякій авторитетъ, который не одобряется истиннымъ разумомъ, оказываетcя безсильнымъ... И т. д. Joannis Scoti, ibid.

[5] См. Ueberweg, „Grundriss der Geschichte der Philiosophie“, 2. Theil, 117.

старается доказать внутреннюю несостоятельность авторитета, поскольку онъ выражается въ Священномъ Писаніи и ученіи отцовъ. Если Эригена требовалъ отъ авторитета, чтобы онъ былъ согласенъ съ разумомъ, то Абеляръ длиннымъ рядомъ цитатъ изъ Библіи и отческихъ писаній старается доказать, что авторитетъ несогласенъ даже съ самимъ собою по всѣмъ важнымъ и неважнымъ вопросамъ. Такимъ образомъ, прежде чѣмъ примирять авторитетъ съ разумомъ, нужно еще примирить его съ самимъ собою, и, очевидно, это можетъ быть сдѣлано только разумомъ. Внутреннее противорѣчіе авторитета вызываетъ *сомнѣніе*, сомнѣніе возбуждаетъ *изслѣдованіе*, изслѣдованіе открываетъ *истину:* dubitando enim ad inquisitionem venimus. inquirendo veritatem percipimus [6].

Но если истина познается изслѣдованіемъ, то, естественно, возникаетъ вопросъ: для чего же нуженъ авторитетъ? И вотъ дѣйствительно, къ концу среднихъ вѣковъ мы видимъ, что философскіе умы вмѣсто того, чтобы, подобно прежнимъ схоластикамъ, примирять разумъ съ вѣрою, Аристотеля съ Библіей, вполнѣ переходятъ на сторону возрожденной классической философіи и, отождествляя ее съ разумомъ, прямо признаютъ противорѣчіе между разумомъ и религіознымъ авторитетомъ, между философской истиной и религіознымъ догматомъ, какъ противорѣчіе дѣйствительное и непримиримое, что для философа равняется отрицанію религіознаго догмата [7].

Что касается до собственнаго *содержанія* схоластической философіи, то тутъ нѣкоторый интересъ представляетъ знаменитый споръ *реализма съ номинализмомъ*. Принципомъ перваго было: universalia sunt ante rem — *всеобщее* (т. е. понятіе) *прежде вещи* (т. е. единичной), такъ что настоящая реальность приписывалась общимъ понятіямъ. По опредѣленію Ѳомы Аквинскаго абсолютное существо есть безусловно простая *форма*, чистая актуальность безо всякой потенціи. Принципомъ номинализма было напротивъ: universalia post rem — *всеобщее послѣ вещи;* этимъ принципомъ отрицалось дѣйствительное бытіе въ вещахъ того общаго содержанія, которое познается въ разумныхъ понятіяхъ; все это общее содержаніе номинализмъ признавалъ исключительно произведеніемъ отвлекающаго разсудка. Послѣднимъ заключеніемъ являлось: universalia sunt nomina. Дѣйстви-

---

6 Petri Abaelardi opera omnia, изд. Migne, 1349.

7 Подробное изложеніе этихъ философскихъ ученій XV и XVI вѣка см. у Stöckl, „Geschichte der Philosophie des Mittelalters“, III.

тельность принадлежитъ лишь индивидуальной единичной вещи, именно только какъ *единичной* — *haec* res; а такъ какъ всякое познаніе всеобще, то, слѣдовательно, настоящее познаніе невозможно. Этотъ скептическій номинализмъ *Оккама* и его школы, отказываясь такимъ образомъ отъ всякаго разрѣшенія высшихъ метафизическихъ вопросовъ, представлялъ ихъ исключительно *вѣрѣ*, не указывая впрочемъ никакого основанія для вѣры, что логически и привело къ *отрицанію* вѣры.

Когда прежній главный предметъ разума — историческое христіанство какъ авторитетъ — былъ отринутъ, то единственнымъ предметомъ разума осталась непосредственная природа вещей, существующій міръ. Въ началѣ новой философіи лежитъ также дуализмъ, но не между разумомъ и вѣрою, а между разумомъ и природою, внѣшнимъ міромъ, объектомъ разума. Но какъ въ средневѣковой философіи разумъ, утверждаемый какъ самостоятельное начало, необходимо долженъ былъ побѣдить авторитетъ, и увѣренность въ этой побѣдѣ высказывается уже въ самомъ началѣ борьбы первымъ средневѣковымъ мыслителемъ — Іоанномъ Эригеною, — такъ точно и въ новой философіи разумъ, какъ самостоятельное начало, долженъ былъ поглотить, уподобить себѣ свой предметъ — внѣшній міръ, природу, — и увѣренность въ преобладаніи разума надъ внѣшнимъ предметомъ высказывается ясно уже первымъ представителемъ новой философіи— *Декартомъ*. Какъ для Эригены авторитетъ получаетъ значеніе только тогда, когда подтверждается разумомъ, разумъ же, напротивъ, ни въ какомъ подтвержденіи со стороны авторитета не нуждается, но самъ себя утверждаетъ, — такъ точно для Декарта за внѣшнимъ міромъ можетъ быть признана подлинная дѣйствительность только тогда, когда она требуется разумомъ, истинность же разума не зависитъ ни отъ какого внѣшняго подтвержденія, но онъ самъ въ себѣ заключаетъ все основаніе своей достовѣрности — cogito ergo sum. Какъ въ схоластикѣ самодержавность разума, хотя провозглашенная въ самомъ началѣ, не могла сразу достигнуть всеобщаго признанія, но должна была долго бороться съ внѣшнимъ авторитетомъ церковнаго ученія, такъ точно въ новой философіи представленіе природы какъ безусловно внѣшняго для разума бытія не скоро уступило логической мысли, и мы видимъ въ Англіи и Франціи цѣлую школу такъ называемой эмпирической философіи, которая утверждаетъ полное подчиненіе разумнаго познанія внѣшнему опыту; но какъ борьба ра-

зума съ авторитетомъ въ схоластикѣ окончилась такою полною побѣдою разума, которая оставила далеко за собою даже смѣлое ученіе Іоанна Эригены, утверждавшаго только самочинность и первенство разума надъ авторитетомъ, тогда какъ въ исходѣ средневѣковой философіи стали уже прямо отрицать авторитетъ христіанскаго ученія, какъ неразумнаго, — точно такъ же въ концѣ развитія новой философіи мы видимъ столь же полную въ теоріи побѣду разума надъ внѣшнимъ непосредственнымъ бытіемъ, которое уже не только подчиняется разуму, какъ у Декарта, но прямо отрицается, какъ безсмысленное, у Фихте и Гегеля. Такова аналогія между схоластикою и новою философіей (до Гегеля включительно). Сущность и той и другой — борьба самочиннаго разума, мыслящаго *я*, съ внѣшнимъ ему началомъ: въ схоластикѣ — съ внѣшнимъ авторитетомъ церкви, съ внѣшностью историческою, въ новой же философіи — съ внѣшнимъ бытіемъ природы, внѣшностью физическою. Ходъ нашего изслѣдованія приводитъ теперь насъ къ разсмотрѣнію главныхъ моментовъ этой второй борьбы.

Въ основѣ Декартовой философіи лежитъ слѣдующій критерій истинности нашихъ познаній: «toutes les choses, que nous *concevons* clairement et distinctement, sont vraies de la façon dont nous les concevons»; поэтому «les choses, que l'on conçoit clairement et distinctement être des substances, diverses, sont en effet des substances réellement distinctes les unes des autres» [8]. «De cela seul, говоритъ далѣе Декартъ, que je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, il s'ensuit, que tout ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette chose, lui appartient en effet» [9]. На основаніи этого критерія Декартъ утверждаетъ: «pour ce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi même en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain, que moi, c'est à dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps» [10]. Поэтому необходимо должны быть признаны два другъ

[8] Oeuvres de *Descartes*, éd. de Jules Simon, 62.

[9] Descartes, ibid., 107. „Изъ того одного, что я могу извлечь изъ моей мысли идею нѣкоторой вещи, слѣдуетъ, что все, познаваемое мною ясно и раздѣльно, какъ принадлежащее этой вещи, принадлежитъ ей дѣйствительно“.

[10] Descartes, ibid., 117.

отъ друга независимые рода вещей или субстанцій, именно *субстанція мыслящая* — res cogitans, и *субстанція протяженная* или *тѣлесная* — res extensa, такъ какъ протяженіе по тремъ измѣреніямъ составляетъ всю подлинную природу тѣла (потому что познается ясно и раздѣльно), а мышленіе (по той же причинѣ) составляетъ всю подлинную природу духа: ибо все другое, что можетъ быть приписано тѣлу, предполагаетъ протяженіе и есть лишь нѣкоторое качество или видоизмѣненіе (modus) протяженной вещи, какъ и все, что находимъ въ духѣ, есть лишь различныя видоизмѣненія мышленія [11]. Такимъ образомъ, Декартъ все содержаніе внѣшняго міра сводитъ къ формальнымъ математическимъ опредѣленіямъ протяженности, къ пространственнымъ отношеніямъ; онъ исключаетъ изъ природы всякую живую силу (извѣстно, что даже животныхъ онъ признавалъ только за сложныя машины безъ собственной жизни); единственное движеніе, признаваемое имъ, есть механическое, посредствомъ толчка. Точно также все содержаніе человѣческаго духа онъ сводитъ къ формальной дѣятельности мышленія, подъ которымъ онъ разумѣетъ вообще представленіе. Воля для Декарта есть лишь accidens мышленія, въ сущности не что иное какъ сужденіе («les actes de la volonté, c'est à dire les jugements») [12].

Итакъ, существенное содержаніе всего существующаго есть лишь мышленіе и то, что доступно ясному и раздѣльному, т. е. разсудочному мышленію во внѣшней природѣ — протяженіе. Тѣмъ не менѣе Декартъ признаетъ дѣйствительную множественность отдѣльныхъ вещей или субстанцій, которымъ мышленіе и протяженіе принадлежатъ какъ ихъ существенные аттрибуты, онъ признаетъ подлинное существованіе множества тѣлъ и множества духовъ. Но чѣмъ же обусловливается эта множественность, чѣмъ отдѣляются субстанціи другъ отъ друга? Возьмемъ сначала *разнородныя* субстанціи: чѣмъ отличается данная протяженная субстанція отъ данной субстанціи мыслящей? По вышеприведенному опредѣленію Декарта онѣ отличаются тѣмъ, что одна *только* протяженна и не мыслитъ, а другая *только* мыслитъ и не протяженна, т. е. все различіе заключается только въ *аттрибутахъ* протяженія и мышленія, а не въ самихъ *субстанціяхъ*, какъ такихъ, ибо обѣ онѣ суть одинаково субстанціи и,

[11] Descartes, „Principien der Philosophie", übersetzt von Kirchmann.

[12] Descartes, Oeuvres, 103.

какъ такія, не отличаются другъ отъ друга. Далѣе: чѣмъ различаются между собою субстанціи *однородныя,* чѣмъ отличается напримѣръ одна протяженная вещь отъ другой? Такъ какъ все содержаніе протяженной субстанціи заключается по Декарту въ протяженіи, то одна протяженная субстанція можетъ отличаться отъ другой только *частными* формами или *видоизмѣненіями.* Въ самомъ дѣлѣ, одинъ вещественный предметъ различается и отдѣляется отъ другого положеніемъ въ пространствѣ, величиною, очертаніемъ, соотношеніемъ частей и т. д. — все это суть лишь частныя видоизмѣненія протяженія и нисколько не касаются самой субстанціи, какъ такой. То же должно сказать и о взаимномъ отношеніи двухъ субстанцій мыслящихъ, поскольку мышленіе и его частныя формы относятся къ мыслящей субстанціи такъ, какъ протяженіе съ своими частными формами относится къ субстанціи протяженной. Но если такимъ образомъ всякое различіе и отдѣльность заключаются въ аттрибутахъ и ихъ видоизмѣненіяхъ (модусахъ), а никакъ не въ самихъ субстанціяхъ, если сами субстанціи, *какъ субстанціи,* ничѣмъ другъ отъ друга не отличаясь, безусловно тождественны, то, очевидно, вовсе не существуетъ *многихъ* субстанцій, а есть только *одна,* и ея аттрибуты суть одинаково мышленіе и протяженіе. Но что же въ такомъ случаѣ отдѣльныя единичныя существа и вещи? Они въ своей отдѣльности не могутъ быть субстанціями, ибо субстанція одна; они также не могутъ быть аттрибутами ея, ибо аттрибутъ по понятію своему есть общее содержаніе всѣхъ однородныхъ вещей. Остается признать единичныя вещи за частныя видоизмѣненія, *модусы* аттрибутовъ: отдѣльный вещественный предметъ будетъ *модусомъ протяженія,* отдѣльное мыслящее существо, духъ — *модусомъ мышленія.* Такимъ образомъ, логически развивая принципы Декарта, мы получаемъ полную форму *Спинозизма.*

Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat [13]. Это есть самое общее опредѣленіе безусловно-сущаго, и въ этомъ смыслѣ субстанція признается всѣми воззрѣніями, не исключая матеріализма съ его самобытнымъ веществомъ и пози-

---

[13] Подъ субстанціей разумѣю то, что есть въ себѣ и черезъ себя понимается, т. е. то, чего понятіе не нуждается въ понятіи другой вещи для своего образованія. *Spinozae* Ethica, pars I, definitio 3.

тивизма съ его «непознаваемымъ» абсолютомъ. Изъ этого опредѣленія слѣдуетъ, во-первыхъ, что субстанція во всѣхъ отношеніяхъ безконечна, ибо если бы она была въ какомъ-нибудь отношеніи ограничена, то она опредѣлялась бы здѣсь *другимъ,* что противорѣчитъ ея понятію, а изъ этого, во-вторыхъ, слѣдуетъ, что субстанція, заключая въ себѣ всю дѣйствительность, можетъ быть только одна, и эту одну безконечную субстанцію Спиноза называетъ Богомъ или *природой дѣйствующею* (natura naturans).

Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tamquam ejus essentiam constituens [14]. Существеннымъ содержаніемъ субстанціи или ея аттрибутами для насъ опредѣляются мышленіе и протяженіе, которыя суть лишь двѣ стороны одного и того же и нераздѣльны между собою.

Per modum intelligo substantiae affectiones sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur [15]. Всѣ единичныя или частныя существа и вещи суть такія видоизмѣненія или состоянія субстанціи по ея двумъ аттрибутамъ: res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur [16]. Вслѣдствіе субстанціальнаго единства аттрибутовъ, и отдѣльныя видоизмѣненія ихъ соотвѣтственно тождественны, такъ что каждое существованіе, будучи съ одной стороны модусомъ протяженія, т. е. извѣстнымъ тѣломъ, есть съ другой стороны модусъ мышленія, т. е. извѣстная идея, и эти два модуса суть одна и та же вещь, только двумя способами выраженная [17], а поэтому ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum [18].

Субстанція есть единственное безусловное въ себѣ сущее, causa sui. Множественность конечнаго бытія происходитъ изъ субстанціи и въ ней только существуетъ, какъ ея видоизмѣненія; происходитъ и существуетъ *необходимо,* ибо такъ какъ внѣ субстанціи нѣтъ ни-

---

[14] Подъ аттрибутомъ разумѣю то, что умъ познаетъ въ субстанціи, какъ составляющее ея сущность. Spinoza, ibid., def. 4.

[15] Подъ модусомъ разумѣю состоянія субстанціи или то, что есть въ другомъ, чрезъ которое и понимается. Spinoza, ibid., def 5.

[16] Частныя вещи суть не что иное, какъ состоянія Божіихъ аттрибутовъ или модусы, коими Божіи аттрибуты извѣстнымъ опредѣленнымъ образомъ выражаются. Spinoza, ibid., propos XXV corollar.

[17] Eth., lib. II, prop. VII, schol.

[18] Ibid., prop. VII. Порядокъ и связь идей тѣ же, какъ порядокъ и связь вещей.

чего, то все, что ею производится, вытекаетъ изъ ея собственной внутренней природы, слѣдовательно, абсолютно необходимо. Но очевидно, что этимъ задача философіи еще далеко не разрѣшается. Должно въ самомъ дѣлѣ показать, *въ чемъ* заключается для субстанціи необходимость производить конечный міръ, — должно показать, *какимъ* образомъ изъ внутренней природы субстанціи необходимо слѣдуетъ проявленіе ея во множественности отдѣльныхъ существованій, въ natura naturata. Спиноза догматически утверждаетъ, что изъ безконечной природы субстанціи вѣчно происходитъ безконечное число модусовъ, безконечнымъ образомъ съ такою же необходимостью, съ какою изъ природы треугольника во всю вѣчность слѣдуетъ, что сумма его угловъ равняется двумъ прямымъ угламъ [19]. Однако, это утвержденіе *предполагаетъ* уже множественное бытіе какъ данное, а не *объясняетъ* его. Въ самомъ дѣлѣ, если признать прямо существованіе конечныхъ вещей, какъ данный фактъ, тогда несомнѣнно, что эти конечныя вещи, по опредѣленію не имѣя бытія въ себѣ самихъ, должны полагаться субстанціей, а такъ какъ въ субстанціи по понятію не можетъ быть ничего случайнаго, то они должны вытекать изъ самой ея природы безусловно необходимымъ образомъ и при томъ въ безконечномъ числѣ, такъ какъ нельзя мыслить въ субстанціи числа ограниченнаго. Такъ *должно быть,* если предполагать данную множественность конечныхъ вещей. Но въ философіи по существу ея данная дѣйствительность есть именно то, что̀ должно быть объяснено или выведено — задача для разрѣшенія, а никакъ не предположеніе. Безусловнымъ же предположеніемъ, абсолютнымъ prius въ философскомъ объясненіи или выведеніи должно быть только то, что въ самомъ себѣ заключаетъ свою необходимость. Таково у Спинозы понятіе субстанціи. Substantia, говоритъ онъ, natura est prius suis affectionibus [20]. Она сама по себѣ отвлеченно отъ модусовъ (depositis affectionibus et in se considerata) [21] уже обладаетъ вполнѣ дѣйствительнымъ существованіемъ въ силу своей природы или существа, такъ какъ она есть sausa sui, cujus essentia involvit existentiam [22]. Въ чемъ же, если такъ, необходимость конечныхъ вещей? Откуда въ единой субстанціи *число,* хотя бы и безконечное, откуда въ ней мно-

[19] Eth., lib. I, prop. XVII, schol.
[20] Eth., lib. I, prop. I.
[21] Ibid., prop. V demonstr.
[22] Ibid., defin. 1.

жественность? Очевидно, что изъ природы субстанціи не слѣдуетъ множественное и конечное бытіе, и если Спиноза утверждаетъ противное, то только потому, что находитъ это бытіе въ эмпирической дѣйствительности. Строго держась своего принципа, Спиноза долженъ бы разсуждать такъ: единое истинно-сущее есть субстанція: субстанція, будучи по понятію своему абсолютная дѣйствительность сама въ себѣ, не заключаетъ необходимости ничего другого, слѣдовательно, не заключаетъ и необходимости конечныхъ вещей какъ своихъ модусовъ, т. е. конечныя вещи вовсе не существуютъ необходимо, а такъ какъ случайно существовать ничто не можетъ, то конечныя вещи вовсе не существуютъ; такимъ образомъ, принципъ Спинозы логически приводитъ не къ объясненію, а къ отрицанію данной дѣйствительности, чѣмъ ясно показывается его недостаточность, при всей его несомнѣнной истинности. Эту недостаточность implicite признавалъ и самъ Спиноза, ибо въ отвлеченномъ единствѣ субстанціи, отрицая всякую множественность, онъ въ то же время утверждалъ эту множественность, якобы необходимо слѣдующую изъ субстанціи. Это противорѣчіе и снимаетъ односторонность системы, обусловливая переходъ къ противоположному началу. Въ самомъ дѣлѣ, утвержденіе, что множественность модусовъ необходимо и вѣчно полагается субстанціей, равнозначительно тому, что субстанція необходимо и вѣчно проявляется въ конечныхъ вещахъ, слѣдовательно, не существуетъ безъ этого проявленія сама по себѣ. Субстанція въ своей отрѣшенности есть лишь потенція, чистая возможность, осуществляемая лишь во множественности конечнаго бытія. Не имѣя собственнаго существованія помимо конечныхъ явленій, субстанція есть лишь единство въ ихъ множествѣ, т. е. общій для нихъ необходимый порядокъ, вѣчная связь, ихъ соединующая, законъ міровой гармоніи и т. п.

Такимъ образомъ, вся дѣйствительность перешла опять на сторону единичныхъ вещей. Но это не есть простое возвращеніе къ отдѣльнымъ мыслящимъ и протяженнымъ субстанціямъ Декарта. Спиноза снялъ эту отвлеченную двойственность, признавши субстанціальное тождество мышленія и протяженія, души и тѣла. Душа для Спинозы есть лишь идея тѣла, или тѣло въ идеальномъ актѣ, а точно также тѣло есть душа, какъ объектъ, протяженная идея. Поэтому нѣтъ души безъ тѣла, но нѣтъ и тѣла безъ души — вся тѣлесная природа, всѣ единичныя вещи одушевлены (individua omnia quamvis

diversis gradubus animata tamen sunt)[23]. Важный шагъ впередъ сравнительно съ Декартомъ, который отрицалъ одушевленность даже у животныхъ и отдѣлялъ непроходимою пропастью человѣческій духъ не только отъ остальной природы, но и отъ его собственнаго тѣла. Однако субстанціальное тождество души и тѣла у Спинозы остается совершенно отвлеченнымъ, подъ нимъ нельзя мыслить ничего опредѣленнаго, пока сущность тѣлеснаго или вещественнаго бытія полагается въ протяженіи, ибо между протяженіемъ in abstracto, т. е. вещью *только* протяженною, какъ это принимается Декартомъ и Спинозою — и мышленіемъ нѣтъ ничего общаго. Дѣйствительный синтезъ понятій души и тѣла произвелъ *Лейбницъ* своимъ принципомъ монады, происшедшимъ чрезъ преобразованіе въ понятіи тѣлесной субстанціи.

Si l'essence du corps consistait dans l'étendue, cette étendue seule devrait suffire pour rendre raison de toutes les propriétés du corps. Mais cela n'est point. Nous remarquons dans la matière une qualité, par laquelle le corps *resiste* en quelque façon au mouvement; en sorte qu'il faut employer une force pour l'y mettre[24].

Cela fait connaître, говоритъ далѣе Лейбницъ, qu'il y a dans la matière quelque autre chose, que ce qui est purement géometrique, c'est-à-dire que l'étendue et son changement tout nu. Et à le bien considérer on s'aperçoit, qu'il y faut joindre quelque notion supérieure ou métaphisique, savoir celle de la substance, action et force; et ces notions portent, que tout ce qui pâtit doit agir reciproquement, et que tout ce qui agit doit pâtir quelque réaction. Je demeure d'accord que naturelement tout corps est étendu, et qu'il n'y a point d'étendue sans corps. Il ne faut pas néanmoins confondre les notions du lieu, de l'espace ou de l'etendue toute pure, avec la notion de la substance, qui outre l'etendue renferme la résistance, c'est-a-dire l'action èt la passion[25].

---

[23] Eth., lib. II, prop. XIII, scholium. Всѣ недѣлимыя одушевлены, хотя и въ различныхъ степеняхъ.

[24] „Oeuvres philosophiques de *Leibnitz*", éd. Janet, tome II, 520. Если бы сущность тѣла состояла въ протяженіи, то это протяженіе одно должно бы быть достаточнымъ для объясненія всѣхъ свойствъ тѣла. Но этого нѣтъ. Мы замѣчаемъ въ веществѣ нѣкоторое качество, по которому тѣло сопротивляется извѣстнымъ образомъ движенію, такъ что нужно употребить нѣкоторую силу для того, чтобы его двинуть.

[25] Ibid., 521. Это даетъ знать, что въ веществѣ есть еще что-то

Главное заблужденіе Декарта, по мнѣнію Лейбница, состоитъ въ безсмысленномъ отождествленіи протяженія съ тѣлесной субстанціей, вслѣдствіе непониманія природы субстанціи вообще[26]. Идея силы или потенціи, называемой нѣмцами Kraft и французами force, говоритъ Лейбницъ, бросаетъ большой свѣтъ на истинное понятіе субстанціи. Дѣятельная сила отличается отъ чистой потенціи схоластиковъ тѣмъ, что эта послѣдняя есть лишь ближайшая возможность дѣйствія, нуждающаяся во внѣшнемъ возбужденіи для своего перехода въ настоящее дѣйствіе, тогда какъ дѣятельная сила заключаетъ въ себѣ нѣкоторый родъ акта или ентелехіи, занимающей средину между способностью дѣйствовать и самимъ дѣйствіемъ, предполагаетъ усиліе и такимъ образомъ вступаетъ въ дѣятельность (operatio) сама собою (per се), не имѣя надобности въ постороннемъ содѣйствіи[27]. Итакъ, я говорю, что это дѣятельное свойство принадлежитъ всякой субстанціи, что отсюда всегда происходитъ извѣстное дѣйствіе и что, слѣдовательно, сама тѣлесная субстанція, равно какъ и субстанція духовная, никогда не перестаетъ дѣйствовать[28].

Вещество представляется состоящимъ изъ атомовъ или дѣйствительныхъ единицъ, но эти элементы вещества сами не могутъ быть вещественны, ибо вещество, будучи дѣлимо до безконечности, т. е. совершенно пассивно, не заключаетъ въ себѣ начала дѣйствительнаго единства. Дѣйствительный атомъ предполагаетъ сопротивленіе дѣленію, т. е. дѣйствіе отъ себя, т. е. онъ есть самостоятельная сила, «а отсюда слѣдуетъ нѣчто аналогичное съ ощущеніемъ и хотѣніемъ; такъ что должно понимать эти дѣятельныя силы или

другое, кромѣ свойствъ чисто геометрическихъ, т. е. протяженія и его простого измѣненія. И разсматривая хорошенько, находимъ, что должно присоединить нѣкоторое высшее или метафизическое понятіе, а именно понятіе субстанціи, дѣйствія и силы; и въ этихъ понятіяхъ заключается, что все страдательное должно взаимно и дѣйствовать, а все дѣйствующее должно претерпѣвать нѣкоторое воздѣйствіе. Я согласенъ, что всякое тѣло по природѣ протяженно и что нѣтъ протяженія безъ тѣла; однако не должно смѣшивать понятія мѣста, пространства, или чистаго протяженія, съ понятіемъ субстанціи, которое, кромѣ протяженія, заключаетъ еще сопротивленіе, т. е. дѣйствіе и страданіе.

[26] Ibid., 524.

[27] Ibid., 525.

[28] Ibid., 526.

монады по аналогіи съ тѣмъ понятіемъ, какое мы имѣемъ о душѣ»[29].

Монада есть сила постоянно дѣйствующая, слѣдовательно постоянно измѣняющаяся. Эти измѣненія, по понятію монады, какъ силы самодѣятельной, происходятъ изъ внутренняго начала. Но кромѣ *начала измѣненія,* въ монадѣ необходимо предполагается *опредѣленіе* того, что измѣняется, которое составляло бы *особенность* монадъ и обусловливало бы ихъ *разнообразіе* (ибо въ противномъ случаѣ всѣ монады, ничѣмъ другъ отъ друга не различаясь, составили бы одно существо по утвержденному Лейбницемъ закону тождества неразличимыхъ — principium indentitatis indiscernibilium — и такимъ образомъ невозможна была бы дѣйствительная множественность существующаго[30].

«Это опредѣленіе должно содержать множественность въ единицѣ или въ простомъ; ибо всякое естественное измѣненіе происходитъ постепенно, нѣчто измѣняется и нѣчто остается, слѣдовательно необходимо, чтобы въ простой субстанціи была множественность состояній и отношеній, хотя въ ней и нѣтъ частей».

«Преходящее состояніе, заключающее и образующее множественность въ единствѣ или въ простой субстанціи, есть не что иное какъ то, что̀ называется представленіемъ (perceptio)».

«Дѣйствіе внутренняго начала (въ монадѣ), производящее измѣненіе или переходъ отъ одного представленія къ другому, можетъ быть названо стремленіемъ или хотѣніемъ (appetitio)»[31].

Итакъ, основные элементы всего существующаго, простыя субстанціи суть монады; монада же есть дѣятельная сила — vis activa, дѣйствіе же ея опредѣляется какъ представленіе и стремленіе; такимъ образомъ все существующее является не только одушевленнымъ, но состоящимъ изъ душъ. Объективная реальность, являющаяся у Декарта въ видѣ абсолютно различной и отдѣльной отъ мыслящаго субъекта протяженной вещи, признанная затѣмъ у Спинозы тождественною съ мышленіемъ въ единой субстанціи и неразрывно связанною

[29] Ibid., 527, 528.

[30] Principium identitatis indiscernibilium утверждаетъ, что существа, у которыхъ *всѣ признаки* одинаковы, составляютъ одно существо, такъ что всѣ дѣйствительныя существа имѣютъ какіе-нибудь признаки различія.

[31] Ibid., 595, 596.

съ нимъ въ ея модусахъ — эта объективная реальность, вещественное бытіе теряетъ у Лейбница свою самостоятельность передъ мыслящимъ субъектомъ, такъ какъ основою объективнаго бытія признается субъективная дѣятельность представленія и стремленія. субстанціей *вещественнаго* тѣла признается *невещественная* монада. Но хотя такимъ образомъ вся субстанціальность перешла на субъективную или психическую сторону. этимъ однако не снята совершенная внѣшность между познающимъ и познаваемымъ. Въ самомъ дѣлѣ. Лейбницъ отдѣльнымъ психическимъ единицамъ даетъ значеніе субстанцій, признаетъ ихъ какъ вполнѣ самостоятельныя, все содержаніе своего представленія изъ самихъ себя производящія существа. Но если такъ, то каждая монада какъ познающій субъектъ имѣетъ всю совокупность другихъ монадъ, безусловно внѣ себя безо всякой возможности какого бы то ни было дѣйствительнаго отношенія. Я — данная монада — весь представляемый мною міръ произвожу изъ самого себя: это есть только мое представленіе, и между тѣмъ этому субъективному представленію соотвѣтствуетъ дѣйствительный самобытный міръ внѣ меня. Такое соотвѣтствіе предполагается Лейбницемъ. но для объясненія его онъ употребляетъ только такія выраженія. которыя не имѣютъ логическаго содержанія. Такъ, онъ говоритъ о предуставленной гармоніи между субъективными представленіями каждой монады и дѣйствительностью внѣшняго ей міра, далѣе о томъ. что каждая монада есть какъ бы зеркало, болѣе или менѣе ясно отражающее весь міръ. Сюда же относятся его, впрочемъ весьма глубокомысленные, намеки на совершенное соотвѣтствіе между физическимъ и нравственнымъ міромъ (царствомъ природы и царствомъ благодати), на совмѣстность механической необходимости съ телеологіей и т. д. Выражая во всей силѣ и полной логической ясности моментъ множественности и самостоятельности отдѣльнаго частнаго бытія. Лейбницева философія для противоположнаго момента общей сущности и единства представляетъ только геніальныя догадки и остроумныя метафоры, принадлежащія лично философу, но не переходящія въ общее достояніе философіи. Итакъ, если философское развитіе въ Лейбницѣ имѣло съ одной стороны своимъ положительнымъ результатомъ утвержденіе исключительной самостоятельности и первоначальности за психическимъ или субъективнымъ бытіемъ, то съ другой стороны достовѣрность познанія, какъ относящагося къ дѣйствительно сущему, а не выражающаго только частныя представленія каждаго от-

дѣльнаго субъекта — оставалось вопросомъ, или, другими словами, хотя утверждалась самостоятельность и дѣйствительность познанія, какъ психическаго акта отдѣльныхъ монадъ, но его всеобщее значеніе и объективное единство являлось сомнительнымъ.

Къ такому же точно двойному результату, т. е. къ идеалистическому утвержденію и къ скептическому вопросу, пришла новая философія съ другой стороны, именно въ англійской эмпирической школѣ, ведущей свое начало отъ Бэкона и достигающей своего крайняго выраженія въ Давидѣ Юмѣ и его новѣйшихъ послѣдователяхъ.

Бэконъ имѣетъ важное значеніе только какъ родоначальникъ эмпирическаго *направленія* въ новой философіи, что же касается до положительнаго содержанія его воззрѣній, то оно не имѣетъ философскаго характера, не выходя за предѣлы вульгарнаго взгляда, по которому представляемый нами міръ имѣетъ безусловную дѣйствительность, со всѣмъ многообразіемъ своего предметнаго содержанія, существуетъ самъ по себѣ внѣ насъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ можетъ нами адекватно познаваться. Для такого адекватнаго познанія достаточно, по мнѣнію Бэкона, освободить умъ отъ обманчивыхъ предположеній или предразсудковъ (idola) и отъ безплоднаго формализма схоластики, не сообщающаго никакихъ дѣйствительныхъ знаній. Болѣе рѣзкое выраженіе вульгарный реализмъ получаетъ у *Гоббза* (Hobbes), который значеніе сущаго приписываетъ исключительно внѣшнему тѣлесному бытію: въ немъ заключается вся дѣйствительность, кромѣ тѣлъ ничего не существуетъ. Но этимъ необходимо возбуждается вопросъ объ отношеніи познающаго субъекта къ этой внѣшней дѣйствительности. Разрѣшеніе этого вопроса о познаніи ставитъ себѣ задачею *Локкъ* въ своемъ Essay concerning human understanding.

Философія Локка интересна въ томъ отношеніи, что въ ней объективный реализмъ, являющійся у Бэкона и Гоббза почти съ первобытной непосредственностью, уже перегибается въ свое противоположное — въ субъективный идеализмъ. Исходная точка Локка дана его предшественниками; въ ихъ эмпиризмѣ уже отрицалось implicite самостоятельное значеніе субъекта въ познаніи; это отрицаніе Локкъ кладетъ въ основу своей философіи, подробно развивая его въ своихъ опроверженіяхъ теоріи врожденныхъ идей, изъ несуществованія которыхъ Локкъ выводитъ то общее заключеніе, что познающій субъектъ — наша душа сама по себѣ, безъ внѣшняго возбужденія, есть нѣчто совершенно пассивное и безсодержательное — tabula rasa. Все

наше познаніе получаемъ мы изъ опыта, а именно — во-первыхъ, посредствомъ внѣшнихъ чувствъ воспринимаемъ мы дѣйствія внѣшнихъ предметовъ, которые производятъ въ насъ рядъ представленій, относящихся къ внѣшнему міру, и во-вторыхъ, наблюдая или рефлектируя тѣ внутреннія состоянія и дѣйствія, которыя возбуждаются въ насъ внѣшнимъ опытомъ, мы получаемъ другой рядъ представленій, относящихся непосредственно къ нашему собственному психическому бытію. Такимъ образомъ, источникомъ нашего познанія является двоякій опытъ: внѣшній — изъ чувственныхъ ощущеній (sensation) и внутренній — изъ психическихъ наблюденій (reflection). Но это раздѣленіе оказывается лишь относительнымъ, ибо и данныя внѣшняго опыта, т. е. наши представленія, которыя мы относимъ къ внѣшнимъ предметамъ, происходятъ вѣдь не прямо изъ этихъ предметовъ (согласно съ ребяческими представленіями нѣкоторыхъ древнихъ философовъ), а изъ нашихъ же ощущеній, т. е. измѣненій въ нашемъ чувственномъ состояніи, происходящихъ отъ дѣйствія внѣшнихъ предметовъ, такъ что мы познаемъ не сами внѣшніе предметы, а только *наши субъективныя состоянія,* которыя могутъ служить лишь *знаками* внѣшняго бытія. И хотя Локкъ, подобно Декарту, остановился на полдорогѣ, раздѣливъ наши представленія, относящіяся къ внѣшнему міру, на два разряда, изъ которыхъ за первымъ (такъ называемыя первичныя качества — primary qualites — а именно величина, фигура, положеніе, число, движеніе) онъ призналъ объективную реальность, оставляя за вторымъ (вторичныя или произвольныя качества — secondary qualities: цвѣта, звуки и т. п.) исключительно субъективное значеніе ощущеній, но такое раздѣленіе совершенно произвольно. Разъ Локкомъ отвергнуты врожденныя идеи, то представленія величины, фигуры и т. д. могутъ происходить только изъ комбинаціи ощущеній, и дѣйствительно происходятъ изъ такой комбинаціи именно зрительныхъ и осязательныхъ ощущеній, а потому онѣ имѣютъ столь же субъективное значеніе, какъ и всѣ прочія наши представленія, хотя и отличаются отъ нихъ въ другихъ отношеніяхъ. Такимъ образомъ, *все* содержаніе внѣшняго міра имѣетъ субъективный характеръ, и внѣшнее бытіе остается только за неизвѣстною причиною нашихъ ощущеній. Но если такъ, то мы не имѣемъ права приписывать этой неизвѣстной причинѣ вещественнаго, предметнаго бытія, потому что все вещественное и предметное сводится къ извѣстнымъ субъективнымъ элементамъ, есть наше представленіе, а не су-

щее само по себѣ. Вещь не есть сущее, и сущее не есть вещь. Итакъ, всѣ вещественные предметы внѣшняго міра суть лишь наши представленія или идеи, и слѣдовательно состоящій изъ нихъ внѣшній міръ не имѣетъ, какъ такой, никакого бытія внѣ нашего представленія. Таковъ основной принципъ *Беркли* (Berkeley).

«Что ни наши мысли, говоритъ Беркли, ни наши чувства, ни наши фантазіи не существуютъ внѣ субъекта (духа) — признаетъ каждый. Но не менѣе очевиднымъ кажется, что различныя чувственныя ощущенія и представленія, какъ бы они между собою ни были смѣшаны или связаны (т. е. какіе бы предметы они ни образовали), не иначе могутъ существовать, какъ въ духѣ, который ихъ представляетъ. Это, я думаю, будетъ очевидно для каждаго, кто обратитъ вниманіе на то, что должно разумѣть подъ выраженіемъ «существовать» въ примѣненіи его къ чувственнымъ вещамъ. Когда я говорю: столъ, на которомъ я пишу, существуетъ, то это значитъ: я вижу и осязаю его; будь я внѣ моего кабинета, я могъ бы утверждать существованіе этого стола въ томъ смыслѣ, что если бы я тамъ былъ, то я бы его ощущалъ, или что другой какой-нибудь субъектъ его теперь ощущаетъ. Вотъ единственный разумный смыслъ этого и другихъ подобныхъ выраженій. Ибо что обыкновенно говорится объ абсолютномъ существованіи немыслящихъ вещей, безо всякаго отношенія къ ихъ представляемости, оказывается совершенно безсмысленнымъ. Бытіе (esse) такихъ вещей есть ихъ представляемость (percipi). Невозможно, чтобы онѣ имѣли какое-нибудь существованіе внѣ духовъ или мыслящихъ существъ, которые ихъ представляютъ» [32].

Если всѣ вещественные предметы суть только представленія или идеи, то слѣдовательно они не имѣютъ никакой самостоятельности или собственной дѣятельности: они совершенно пассивны; ихъ существованіе всецѣло обусловливается другимъ, т. е. духомъ. Будучи лишены по природѣ своей всякаго активнаго начала, они не могутъ дѣйствовать другъ на друга, быть причиной другъ друга: вызывающая идеи дѣятельность принадлежитъ исключительно духу. При томъ, нѣкоторыя изъ нашихъ представленій вызываются дѣятельностью нашего собственнаго духа — это наши мысли и фантазіи или идеи въ тѣсномъ смыслѣ; другія же являются въ нашемъ сознаніи независимо

---

[32] Berkeley's „Principien der menschlichen Erkenntniss", übers von Ueberweg, 22.

отъ насъ — это тѣ, которыя образуются изъ чувственныхъ ощущеній и составляютъ то, что обыкновенно называется вещами или внѣшними предметами. Такъ какъ эти послѣдніе не производятся нашею собственною дѣятельностью и совершенно отъ нашей воли независимы, то должно признать, что они вызываются въ насъ дѣйствіемъ другой, не нашей воли, другого духа. Эти объективныя представленія или предметы отличаются отъ нашихъ субъективныхъ идей большею силою, ясностью, опредѣленностью и постоянствомъ; притомъ они находятся между собою въ извѣстной закономѣрной связи, т. е. являются въ нѣкоторомъ опредѣленномъ порядкѣ, какъ бы по извѣстнымъ правиламъ, которыя называются законами природы [33]. Изъ этихъ и другихъ свойствъ, принадлежащихъ объективнымъ представленіямъ, мы заключаемъ, что тотъ другой духъ, который ихъ въ насъ производитъ, не есть ограниченный духъ, подобно нашему, а есть духъ безконечный или абсолютный [34].

Итакъ, внѣшнее вещественное бытіе теряетъ здѣсь всю свою самостоятельность, будучи признано только представленіемъ. Но оно еще сохраняетъ свое объективное значеніе для познающаго, благодаря своей внѣшней для него причины — въ абсолютномъ духѣ. Отрицая причинную связь между отдѣльными предметами или представленіями, говоря, что связь представленій не заключаетъ въ себѣ отношенія причины и дѣйствія [35], Беркли допускаетъ, однако, причинную связь между духомъ и представленіями, производящею причиной представленій признается у него духъ и именно въ случаѣ представленій объективныхъ—духъ абсолютный. Такимъ образомъ, міръ познающаго субъекта соединенъ у Беркли съ своимъ внѣшнимъ абсолютнымъ началомъ лишь тонкою нитью закона причинности, и стоило только *Давиду Юму* порвать эту нить, чтобы прекратить закономѣрность объективнаго міра въ случайную послѣдовательность безсвязныхъ представленій, а истинно-сущее признавать безусловно неизвѣстнымъ, чистымъ x.

Все, что мы знаемъ, говоритъ Юмъ, есть — или наши чувственныя впечатлѣнія и ощущенія, или ихъ воспроизведеніе въ воображеніи и мысли [36]. Всѣ наши представленія соединяются между со-

---

[33] Berkeley, ibid.. 33—36.

[34] Berkeley, ibid., 100—101.

[35] Berkeley, ibid., 55.

[36] David Hume, „Untersuchung über den menschlichen Verstand“, ubersetzt von Kirchmann, 18—19.

бою тремя способами, именно *подобіемъ, соотношеніемъ въ пространствѣ и времени* и *причинностью* [37]. Но соотношенія эти не имѣютъ никакого безусловнаго значенія, они не выражаютъ никакой внутренней необходимой связи въ самихъ вещахъ. Хотя въ причинности обыкновенно видятъ такую связь, но, анализируя внимательно любой случай причиннаго отношенія, мы найдемъ въ немъ лишь тотъ фактъ, что извѣстное явленіе постоянно слѣдуетъ за другимъ и, вслѣдствіе привычки къ такому постоянному соединенію, для насъ эти явленія представляются неразрывно связанными между собою.

Такой результатъ новой философіи, заключая въ себѣ отрицаніе всякой метафизики какъ невозможной, повидимому, подтверждаетъ воззрѣніе позитивизма. Правда, послѣ Юмова ученія и отчасти изъ него возникло новое философское развитіе, начатое Кантомъ, и важно узнать, насколько результаты этого послѣдняго философскаго развитія благопріятны для позитивизма: имѣютъ ли и они такое чисто отрицательное для философіи значеніе, какъ и результаты до-кантовской метафизики.

I.

Въ умственной исторіи нашего времени не менѣе, чѣмъ въ политической, происходятъ событія удивительныя и неожиданныя. Давно ли еще, казалось, съ полною увѣренностью можно было думать, что послѣ долгаго ряда философскихъ ученій, изъ которыхъ каждое утверждало себя какъ абсолютную истину и опровергалось преслѣдующимъ какъ заблужденіе, умъ человѣческій (представляемый западными мыслителями) успокоился, наконецъ, на отрицательномъ результатѣ позитивизма, признавшаго рѣшеніе высшихъ вопросовъ мысли безусловно невозможнымъ и самую ихъ постановку — нелѣпою? И вотъ въ наши дни, когда это позитивное воззрѣніе достигло такого господства, что слово метафизика стало употребляться лишь въ смыслѣ безусловнаго порицанія, какъ равносильное безсмыслицѣ, — въ наши дни появляется новая метафизическая система, въ которой тѣ высшіе вопросы, отвергнутые позитивизмомъ, не только опять ставятся, но и разрѣшаются съ необычайной смѣлостью, доходящей

---

[37] Hume, ibid., 24.

иногда до фантастическаго; и эта новая метафизика вмѣсто того, чтобы быть осмѣянной, какъ этого можно бы было ждать, пріобрѣтаетъ повсюду огромный, небывалый успѣхъ, за нее хватаются съ жадностью, являются не только послѣдователи, но и восторженные поклонники. Только крайняя, принудительная для ума сила высшихъ метафизическихъ вопросовъ можетъ объяснить такое явленіе. Итакъ, что же? Значитъ, дѣло не такъ просто. какъ думаютъ позитивисты, значитъ, недостаточно отстранить существенныя задачи мысли, а нужно во что бы то ни стало разрѣшить ихъ. Въ виду этого важное значеніе получаетъ и эта новая послѣдняя попытка ихъ разрѣшенія. Я говорю о «философіи безсознательнаго» *Эдуарда Гартмана*. Но такъ какъ самъ Гартманъ ставитъ свое ученіе въ связь съ предшествовавшими философскими системами, признаетъ себя ихъ завершителемъ, то для опредѣленія его философскаго значенія необходимо припомнить общій ходъ западной философіи, начиная отъ Канта, такъ какъ вся послѣдующая философія находится въ ближайшей зависимости отъ переворота, произведеннаго «Критикою чистаго разума».

Основной вопросъ, который ставитъ себѣ Кантова философія, есть, какъ извѣстно, вопросъ о познаніи. Что такое познаніе? возможно ли и какъ возможно познавать дѣйствительно-сущее? Метафизика до-кантовская не занималась этимъ вопросомъ: она принимала свое познаваемое (сущность вещей и т. п.) какъ объектъ, данный независимо отъ познающаго, и не изслѣдовала возможности метафизическаго познанія. Такой характеръ философіи, называемый обыкновенно догматизмомъ, особенно ясно выразился въ господствовавшей непосредственно передъ Кантомъ системѣ Вольфа, которая, принимая вполнѣ независимое отъ познающаго субъекта бытіе внѣшняго ему объективнаго міра, утверждала, что мы познаемъ разсудкомъ этотъ объективный міръ (въ онтологіи, раціональной космологіи и психологіи), познаемъ въ его сущности, каковъ онъ самъ по себѣ, при чемъ органомъ познанія служатъ врожденныя нашему разсудку идеи и законы мышленія. Но какъ возможно существенное познаніе субъектомъ того, что находится внѣ его и отъ него независимо, а частью и существенно отъ него отличается (какова предполагавшаяся Вольфомъ вещественная субстанція) — такой вопросъ вовсе и не ставился. Это была безсознательная метафизика. «Человѣческій умъ какъ бы во снѣ предавался метафизическимъ грезамъ, не давая и не спрашивая отчета въ ихъ возможности». Изъ этой догматической дре-

моты онъ былъ пробужденъ Кантомъ. Толчкомъ же, разбудившимъ самого Канта, былъ, какъ извѣстно, скептицизмъ Давида Юма, отнимавшій всякое объективное значеніе у основного разсудочнаго закона причинности, выводившій этотъ законъ изъ случайности привычки и такимъ образомъ дѣлавшій невозможнымъ всякое достовѣрное познаніе, всякую науку. Желая спасти ее, Кантъ предпринялъ изслѣдованіе не только закона причинности, но и всѣхъ другихъ общихъ формъ нашего познанія. Результатъ этого изслѣдованія былъ двоякій: во-первыхъ, отвергался скептицизмъ Юма, ибо доказывалось, что формы нашего познанія, будучи апріорны, т. е. первѣе всякаго опыта, имѣютъ какъ такія аподиктическую достовѣрность и всеобщее значеніе; но, во-вторыхъ, съ другой стороны разрушалась и догматическая метафизика, такъ какъ признавалось, что всѣ эти формы познанія, какъ непосредственно чувственнаго (пространство и время), такъ и разсудочнаго (категоріи), суть именно вслѣдствіе своей апріорности лишь общія и необходимыя формы или законы *нашего* познанія, необходимыя условія *нашего* опыта, а никакъ не принадлежатъ, какъ это полагалъ догматизмъ, принимавшій ихъ какъ veritates aeternae, къ подлинной природѣ внѣ насъ и независимо отъ насъ существующаго міра, никакъ не выражаютъ его сущности, такъ что познаваемый въ этихъ формахъ міръ, т. е. протяженный въ пространствѣ, измѣняющійся во времени и опредѣляемый категоріями разсудка, не есть міръ самобытной дѣйствительности, а лишь міръ явленій, т. е. нашего представленія, и кромѣ этихъ явленій мы ничего не знаемъ и знать не можемъ, всякое предполагаемое познаніе предметовъ, каковы они сами въ себѣ, т. е. независимо отъ необходимыхъ субъективныхъ формъ нашего представленія, — всякое такое запредѣльное познаніе есть призрачное — Schein.

Все, для насъ существующее, т. е. нами познаваемое, существуетъ для насъ, т. е. познается лишь въ извѣстныхъ формахъ и по извѣстнымъ категоріямъ, имѣющимъ, такимъ образомъ, характеръ всеобщности и необходимости; безъ нихъ для насъ невозможно никакое познаніе, никакой опытъ. Очевидно, что эти формы и категоріи не могутъ быть нами получены изъ опыта, отъ внѣшней дѣйствительности, ибо, будучи необходимымъ условіемъ всякаго опыта, онѣ всякому опыту предшествуютъ; итакъ, онѣ суть субъективныя формы нашего познанія, а такъ какъ существующее познается нами лишь постольку, поскольку оно опредѣляется этими субъективными

формами, то, слѣдовательно, все нами познаваемое, *какъ познаваемое*, всѣ извѣстныя намъ свойства и отношенія существующаго, весь нашъ міръ полагается нашимъ же познающимъ субъектомъ и внѣ его познанія вовсе не существуетъ; внѣ же его существующая самобытная дѣйствительность — Ding an sich — совершенно недоступна познанію, есть для насъ чистое x.

Должно замѣтить, что это главное положеніе Канта о субъективномъ характерѣ нашего познанія и о совершенной недоступности для насъ вещей самихъ въ себѣ остается неприкосновеннымъ, если и отвергать, какъ это, напримѣръ, дѣлаютъ новѣйшіе позитивисты, необходимость и всеобщность нашего познанія, утверждаемую Кантомъ, и признать его исключительно эмпирическимъ, получаемымъ извнѣ безъ всякаго дѣятельнаго участія познающаго субъекта. Ибо и въ этомъ случаѣ, такъ какъ предполагается, что познаваемое само по себѣ пребываетъ внѣ насъ и лишь дѣйствуетъ на насъ внѣшнимъ образомъ, то очевидно, что мы можемъ познавать не бытіе само по себѣ, а лишь его дѣйствіе на насъ или его явленіе въ нашемъ сознаніи. Поэтому позитивисты вмѣстѣ съ Кантомъ утверждаютъ, что намъ доступны лишь явленія, сущность же ихъ безусловно непознаваема. Точно то же должно признать и съ матеріалистической точки зрѣнія. Ибо если по утвержденію матеріализма всякое мышленіе, слѣдовательно и познаніе, есть только физіологическій процессъ въ нашемъ организмѣ, или по крайней мѣрѣ всецѣло опредѣляется таковымъ процессомъ, то очевидно, что наше познаніе никакого объективнаго значенія не имѣетъ, ибо что можетъ быть общаго между безконечнымъ міромъ внѣ насъ существующихъ вещей (предполагая таковой) и какимъ-нибудь нервнымъ процессомъ въ нашемъ тѣлѣ, какими-нибудь колебаніями молекулъ мозгового вещества. Необходимо и матеріалистъ долженъ признать положеніе Канта, что объективное бытіе, каково оно само въ себѣ, безусловно для насъ недоступно.

Но система трансцендентальнаго идеализма въ томъ видѣ, какъ она оставлена Кантомъ, представляется незаконченной, недоговоренной: въ ней находятся два неразъясненныхъ пункта, съ которыхъ должно было начаться новое развитіе. Прежде всего никакъ не могло быть удержано понятіе вещей [38] о себѣ или въ себѣ — Ding an sich. У Канта эта вещь о себѣ, о которой мы совсѣмъ ничего не можемъ

[38] Слово вещь (Ding) употребляется тутъ Кантомъ въ смыслѣ предмета вообще, безъ всякаго опредѣленія, *нѣчто*, quelque chose.

знать, тѣмъ не менѣе признается существующею реально внѣ насъ и при томъ дѣйствующею на насъ и своимъ дѣйствіемъ производящею въ насъ тотъ эмпирическій матеріалъ ощущеній, который, будучи облеченъ въ апріорныя формы воззрѣнія (пространство и время) и затѣмъ въ категоріи разсудка, образуетъ познаваемый нами предметный міръ явленій, область нашего опыта. Но утверждая такимъ образомъ вещь о себѣ, какъ существующую и на насъ дѣйствующую, Кантъ приписываетъ ей качественную категорію существованія (реальности) и относительную категорію причиннаго дѣйствія; между тѣмъ по Канту же всѣ категоріи, слѣдовательно и двѣ указанныя, суть лишь субъективныя формы нашего познанія, имѣющія законное примѣненіе лишь для міра явленій, міра нашего опыта, — къ вещи же о себѣ, какъ внѣ опытной, онѣ примѣняться никакъ не могутъ, слѣдовательно, никакъ нельзя ей приписывать ни дѣйствія на насъ, ни даже вообще существованія, т. е. должно признать ее просто не существующею. Поэтому преемникъ Канта въ философскомъ развитіи — Фихте имѣлъ полное основаніе отвергнуть совершенно предложеніе о Ding an sich и по принципамъ самого Канта не признавать никакой самобытности сущности внѣ познающаго субъекта.

Другой пунктъ Кантовой философіи, мало развитый въ критикѣ чистаго разума, получаетъ у Фихте полнѣйшее развитіе и становится основнымъ началомъ всей его системы — это именно ученіе о первоначальномъ синтетическомъ единствѣ трансцендентальной апперцепціи.

Всякое познаніе. всякій опытъ возможенъ очевидно только подъ условіемъ единства сознанія въ познающемъ, т. е. при постоянномъ сопровожденіи самосознанія: я мыслю. Этотъ актъ самосознанія, обусловливая такимъ образомъ всякій опытъ, долженъ быть признанъ первѣйшимъ всякаго опыта, т. е. трансцендентальнымъ, и какъ такой — въ отличіе отъ эмпирическаго сознанія, измѣнчиваго и случайнаго, получаетъ у Канта вышеприведенное названіе. Далѣе, такъ какъ познаніе есть по Канту сведеніе многоразличности чувственныхъ данныхъ къ единству, полагаемому трансцендентальной апперцепціей, то общія формы познанія — категоріи — суть лишь условія, при которыхъ многоразличный матеріалъ чувственности можетъ быть отнесенъ къ единству самосознанія, т. е. категоріи суть способы отношенія этого единства ко множественности эмпирическихъ данныхъ. Поэтому Кантъ долженъ бы былъ вывести всѣ категоріи изъ трансцендентальнаго един-

ства самосознанія, изъ положенія я есмь я (я = я), какъ первоначальнаго основного условія всякаго познанія. Опредѣляя категоріи функціями сужденія и выводя поэтому свои 12 категорій изъ 12 общихъ формъ сужденія, Кантъ долженъ бы былъ показать, какъ и почему изъ трансцендентальнаго акта самосознанія вытекаютъ именно такія и столькія формы сужденія, какъ и почему этотъ трансцендентальный актъ относитъ къ своему единству множественность эмпирическихъ данныхъ не иначе, какъ именно этими 12 способами. Но Кантъ, утверждая, что единая основа всякаго познанія, всякаго опыта есть синтетическое единство апперцепціи, остается при одномъ утвержденіи и не выводитъ дѣйствительныхъ формъ познанія (категорій) изъ этого синтетическаго единства апперцепціи, а беретъ ихъ какъ данныя. Фихте въ своемъ наукословіи (Wissenschaftslehre) развиваетъ принципъ Канта въ полную и замкнутую систему. Признавъ трансцендентальный актъ самосознанія, выражаемый въ положеніи *я есмь я*, единымъ безусловнымъ началомъ всякаго познанія, онъ a priori діалектически вывелъ изъ него всѣ частные принципы познанія, — этимъ онъ создалъ систему чистаго субъективнаго идеализма; ибо для Фихте положеніе я есмь я не есть только формальный принципъ познанія: такъ какъ онъ отвергъ дѣйствительность Ding an sich — объекта внѣ нашего сознанія, то для него все существующее совпало съ сознаніемъ субъекта, и такимъ образомъ трансцендентальное единство самосознанія признано имъ какъ абсолютное начало всякаго бытія, какъ первичный творческій актъ — absolute Thathandlung. Въ актѣ самоположенія *я* необходимо заключается и положеніе *не-я*, тѣмъ дается начало міру объективному, который и есть только *не-я*, т. е. не имѣетъ никакой самобытности, а существуетъ лишь относительно *я*, для *я*, какъ его необходимое отрицаніе или предѣлъ, имъ самимъ полагаемый. Собственная дѣйствительность принадлежитъ только самосознанію субъекта; ибо здѣсь находится чистое *я*, абсолютный актъ самоположенія: объективная же природа, міръ множественности чувственныхъ явленій, какъ нѣчто вполнѣ полагаемое другимъ, вполнѣ обусловленное сознаніемъ и при томъ сознаніемъ уже опредѣленнымъ и обусловленнымъ, есть, по выраженію Фихте, лишь тѣнь тѣни.

Но очевидно между тѣмъ, что чистое *я* Фихте не можетъ быть тождественно съ индивидуальнымъ самосознаніемъ человѣческимъ; ибо это послѣднее находитъ объективный міръ уже какъ данный, а не имъ создаваемый, и себя самого какъ опредѣленное, и если тѣмъ не

менѣе міръ объекта, какъ такого, не можетъ имѣть никакой самобытности, а долженъ, по понятію своему, полагаться другимъ, т. е. субъектомъ, то этотъ субъектъ не есть человѣческій, и безусловный актъ его предшествуетъ нашему сознанію, въ которомъ онъ находитъ лишь свое послѣднее выраженіе. Такое значеніе получилъ принципъ Фихте у преемника его философіи — Шеллинга. Этимъ совершенно измѣняется воззрѣніе на *природу*. Когда значеніе безусловнаго давалось чистому *я*, т. е. субъекту какъ только такому, то объективная природа необходимо становилась только *не-я*, простымъ отрицаніемъ, ограниченіемъ (Schranke), безо всякой самобытности. Иначе для субъекта *абсолютнаго:* по абсолютности своей онъ одинаково относится какъ къ духу человѣческому, такъ и къ природѣ. Только для насъ, для сознательнаго опредѣленнаго субъекта, именно вслѣдствіе его *частной опредѣленности,* природа является какъ *другое,* какъ внѣшнее, отрицательное, является мертвымъ веществомъ; но сама по себѣ, во внутреннемъ своемъ бытіи, она столь же жива, и столь же, если можно такъ выразиться, субъектна, какъ и человѣческое *я,* ибо она также есть проявленіе абсолютнаго субъекта, какъ и духъ, и разница только въ степени. Въ абсолютномъ, поэтому, *я* и *не-я,* идеальное и реальное, духъ и природа — тождественны, и такимъ образомъ этотъ абсолютный субъектъ, не будучи субъектомъ въ тѣсномъ смыслѣ (т. е. какъ противоположность объекту), есть абсолютное безразличіе обоихъ, и можетъ быть названъ *субъектъ-объектомъ*. Будучи по существу своему субъектомъ *безконечнымъ,* онъ не можетъ имѣть объекта какъ *внѣшнее* себѣ, какъ отрицаніе или Schranke въ смыслѣ Фихте — онъ имѣетъ *самъ въ себѣ* возможность своей предметности, полагая себя какъ *нѣчто* (als Etwas), онъ становится самъ себѣ предметомъ, созерцаетъ себя объективно. Такимъ образомъ абсолютное распадается на созерцаемое или объектъ — полюсъ реальный, и созерцающее или субъектъ — полюсъ идеальный. Понятно, что здѣсь, на первой степени осуществленія абсолюта, субъектъ вполнѣ опредѣляется объектомъ, и потому субъективенъ или идеаленъ лишь относительно, такъ что отношеніе субъекта къ объекту здѣсь далеко еще не есть настоящее познаніе, а можетъ быть опредѣлено лишь какъ безсознательное, чувственное созерцаніе (Anschauung). Но абсолютное есть безконечный субъектъ по природѣ своей, и, не останавливаясь на первой несовершенной степени своего осуществленія, онъ выявляетъ свою субъективность или идеальность въ постепенной объектъ-субъек-

тиваціи, которая есть не что иное какъ творческій процессъ натуры. Въ этомъ процессѣ на каждой новой высшей ступени субъектъ проявляется съ болѣе собственнымъ, т. е. идеальнымъ характеромъ, и заключаетъ въ себѣ при томъ всѣ предшествовавшіе моменты развитія, какъ свою матерію, такъ что каждый моментъ процесса, каждое проявленіе абсолютнаго, имѣвшее значеніе субъективнаго полюса по отношенію къ предшествовавшимъ ему низшимъ степенямъ развитія, само становится матеріей (объектомъ) для новаго, высшаго момента (точно то же отношеніе, какое у Аристотеля между *δύναμις* и *ἐνέργεια*). Завершенія своего міровой процессъ достигаетъ въ человѣческомъ сознаніи, въ которомъ натура освобождается отъ своей реальности, отъ своего хотя въ сущности и духовнаго. т. е. субъектнаго, но тѣмъ не менѣе слѣпого, стихійнаго творчества: въ человѣкѣ абсолютный субъектъ-объектъ является *какъ такой*, т. е. какъ чистая духовная дѣятельность, содержащая въ себѣ всю свою предметность, весь процессъ своего натуральнаго проявленія, но содержащая совершенно идеально — въ сознаніи. Этотъ идеальный характеръ принадлежитъ сознанію *вообще*, какъ такому, но въ обыкновенномъ или непосредственномъ сознаніи отношеніе къ объекту, будучи само по себѣ идеальнымъ, не *полагается* однако такимъ: объектъ принимается какъ *внѣшнее*, какъ вещь. Въ познаніи же *философскомъ* идеальность или свобода сознанія является *какъ такая;* тутъ *признается,* что субъектъ *познающій* натуральный процессъ міроваго развитія есть тотъ же самый субъектъ, который и *совершалъ* этотъ процессъ, онъ познаетъ здѣсь лишь свою собственную дѣятельность какъ предметную (sub specie objecti). Такимъ образомъ въ философскомъ познаніи возстановляется первоначальное тождество субъекта и объекта, но уже не какъ пустое безразличіе, а какъ положенное, признанное, какъ прошедшее чрезъ различіе и въ этомъ различеніи сохранившееся и возвратившееся изъ него къ самому себѣ.

Очевиденъ здѣсь прогрессъ идеализма сравнительно съ системой Wissenschaftslehre. У Фихте субъектъ былъ одностороннимъ, онъ оставался въ себѣ самомъ, и объективная природа была лишь его отрицаніемъ, у Шеллинга же субъектъ, такъ сказать, вбираетъ въ себя природу, которая получаетъ положительную дѣйствительность, но лишь какъ проявленіе, самоопредѣленіе безусловнаго субъекта, который, относясь къ себѣ, полагая себя для себя, становится предметомъ или реальностью. Процессъ натуральнаго развитія отъ тяготѣющаго веще-

ства до сложнѣйшихъ формъ органической жизни есть саморазвитіе того духа, который въ высшемъ моментѣ самосознанія можетъ сказать себѣ:

Ich bin der Gott der Welt, den sie im Busen hegt.
Der Geist, der sich in der Natur bewegt.

Но если все существующее есть по Шеллингу проявленіе саморазвивающагося абсолютнаго субъекта (или субъектъ-объекта), то при этомъ должно однакоже различать (и Шеллингъ различаетъ, см. напримѣръ «Schelling's sämmtliche Werke», I. Abth., 10. Band, SS. 150, 151)—само это развитіе, т. е. его формы или моменты, отъ развивающагося, т. е. отъ подлежащаго (ὑποκείμενον) этого развитія, которое (подлежащее), выходя изъ своего безразличія, объективируется постепенно, движется и развивается, переходя изъ одной формы въ другую. Эти формы какъ такія вполнѣ выражаются логически въ опредѣленныхъ понятіяхъ, — мыслятся. Подлежащее же всѣхъ этихъ формъ по существу своему не можетъ быть выражено ни въ какомъ опредѣленномъ отдѣльномъ понятіи. Что же такое это подлежащее безусловное начало Шеллинга? Названія абсолютнаго субъекта и субъектъ-объекта не относятся собственно къ нему самому, а суть лишь опредѣленія per anticipationem, ибо субъектъ-объектомъ, или, что то же, абсолютнымъ субъектомъ, подлежащее является лишь въ *концѣ* мірового процесса, какъ его послѣдній результатъ, предполагающій уже совершенно объектъ-субъективацію. Что подлежащее само по себѣ не можетъ быть дѣйствительнымъ *объектомъ*—объ этомъ нечего и говорить. Но если оно не есть дѣйствительный объектъ, то не можетъ быть и *дѣйствительнымъ* (actu) субъектомъ, ибо одно съ другимъ соотносится и въ отдѣльности существовать не можетъ. Итакъ, абсолютное начало само по себѣ не есть ни дѣйствительный субъектъ, ни дѣйствительный объектъ, а потому не можетъ быть и дѣйствительнымъ единствомъ обоихъ. Между тѣмъ вполнѣ очевидно, что все *дѣйствительно* (въ обыкновенномъ смыслѣ слова), т. е. непосредственно существующее необходимо должно быть субъектомъ или объектомъ, а по соотношенію — и тѣмъ и другимъ вмѣстѣ. Поэтому абсолютное начало вообще не есть что-либо *дѣйствительно* существующее, слѣдовательно, оно есть лишь въ *возможности,* въ понятіи. Не будучи ничѣмъ дѣйствительно, т. е. непосредственно существующимъ, абсолютное начало есть чистая возможность или чистое понятіе, т. е., какъ уже было замѣчено, не опредѣленное какое-либо понятіе (ибо ничто опредѣленное

и, какъ такое, частное не можетъ быть безусловнымъ и всеобщимъ началомъ), а понятіе вообще, понятіе какъ такое, т. е. самая *форма понятія;* и если все сущее есть саморазвитіе абсолютнаго начала, то, слѣдовательно, все сущее есть саморазвитіе понятія. Все имѣетъ свое бытіе лишь въ понятіи или все есть бытіе понятія. Таковъ принципъ *Гегеля.* Дѣйствительнаго существованія въ смыслѣ чего-то состоящаго или пребывающаго независимо отъ понятія — такого дѣйствительнаго существованія поистинѣ нѣтъ совсѣмъ: это лишь продуктъ ограниченнаго разсудка. Не можетъ быть ничего непосредственно, субстанціально существующаго, ибо все есть бываемость (γένεσις) понятія. Понятія же по существу своему, какъ показываетъ самое слово (по-н-*ятіе* Be-*griff*), не есть что-либо состоящее или пребывающее, непосредственно готовое, — оно есть не что иное какъ самый актъ пониманія, чистая дѣятельность мышленія. Дѣятельность же невозможна безъ различенія, безъ раздвоенія: безразличное простое единство остается въ себѣ, не измѣняется, не дѣйствуетъ, не живетъ —таковое единое-сущее элеатовъ и субстанція Спинозы. Понятіе же какъ чистая дѣятельность вѣчно различается въ себѣ самомъ, относится къ себѣ отрицательно, полагаетъ себя какъ другое, измѣняется, переходитъ въ другое во множествѣ моментовъ. Отсюда та измѣнчивость, постоянный переходъ одного въ другое, то теченіе, въ которомъ состоитъ бытіе всего сущаго, жизнь всего живущаго. Ибо все существующее есть проявленіе понятія, понятіе же по существу своему есть дѣятельность, дѣятельность же есть различеніе, различеніе же есть отрицаніе, положеніе другого. Но вмѣстѣ съ тѣмъ это различеніе и отрицаніе есть различеніе и отрицаніе самого же понятія, оно само полагаетъ себя какъ другое, и въ этомъ самоотрицаніи заключается вся его сущность какъ чистой дѣятельности. Поэтому, измѣняясь, полагая другое, понятіе лишь выражаетъ свою собственную сущность, чрезъ отрицаніе утверждаетъ себя какъ такое, т. е. становится для себя сущимъ, проявившимся понятіемъ. Такимъ образомъ каждое измѣненіе, каждый переходъ въ другое есть лишь новое торжество понятія, которое въ каждомъ отрицаніи находитъ себя само и возвращается къ себѣ какъ положенное, выраженное понятіе. И все существующее есть это діалектическое развитіе понятія, которое въ своемъ непосредственномъ положеніи (thesis — отвлеченное единство, моментъ разсудочный) заключаетъ противорѣчіе и потому переходитъ въ противоположное (antithesis, рефлексія, моментъ отрица-

тѣльно-разумный) и въ этомъ противоположеніи находитъ свою собственную сущность и такимъ образомъ чрезъ отрицаніе отрицанія возвращается къ себѣ самому, но уже какъ проявившее противорѣчіе и потому свободное отъ него (synthesis — высшее конкретное единство, моментъ положительно-разумный или спекулятивный). Здѣсь такимъ образомъ содержаніе совпадаетъ съ формой. «Абсолютная идея имѣетъ содержаніемъ себя саму какъ безконечную форму, ибо она вѣчно полагаетъ себя какъ другое, и опять снимаетъ различіе въ тождествѣ полагающаго и полагаемаго».

Эта система абсолютнаго раціонализма [39], вытекающая необходимо, какъ было показано, изъ предшествовавшаго философскаго развитія, заканчиваетъ собою это развитіе и не допускаетъ дальнѣйшаго движенія по тому же пути. Ибо въ томъ и сущность Гегелева принципа, что онъ завѣдомо заключаетъ свое отрицаніе внутри самого себя, и потому въ этой системѣ, отвергнувшей законъ противорѣчія, невозможно указать никакое внутреннее противорѣчіе, побуждающее себя, и потому въ этой системѣ, отвергнувшей законъ противорѣчія, въ ея сферѣ ею же самою полагается какъ логическая необходимость и опять снимается въ высшемъ единствѣ конкретнаго понятія; потому это есть абсолютно-совершенная въ себѣ замкнутая система, и зная ее, мы лучше поймемъ общій смыслъ всего того умственнаго развитія, которое въ ней нашло свое завершеніе и самоопредѣленіе. Ибо характеръ философскаго раціонализма (т. е. утвержденіе понятія какъ абсолютнаго *prius*), вполнѣ раскрывшійся у Гегеля, заключался уже въ самомъ началѣ западной философіи и, постепенно развиваясь, привелъ наконецъ къ абсолютному «панлогизму» Гегеля. Первые зачатки этого направленія можно видѣть еще въ средневѣковой схоластикѣ. Далѣе, у Декарта оно выразилось въ утвержденіи, что все существующее познаваемо въ ясныхъ раздѣльныхъ понятіяхъ (т. е. дискурзивно) какъ по своему объективному содержанію или *сущности (естеству* — essentia), такъ и по своему *существованію* (existentia), ибо, какъ говоритъ Декартъ, если я ясно и раздѣльно мыслю что-либо какъ суще-

---

[39] Здѣсь изложена лишь общая основа Гегелевой системы. Болѣе подробное ея изложеніе (особенно исходной точки и метода) и весьма основательная ея критика находится въ статьѣ г. Н. Г—ва, въ „Русской Бесѣдѣ“ (1859 г., III). Кромѣ этого замѣчательнаго труда, вѣрную хотя слишкомъ общую критику философскаго раціонализма можно найти въ нѣкоторыхъ статьяхъ Хомякова и И. Кирѣевскаго.

ствующее извѣстнымъ образомъ, то оно и въ дѣйствительности (внѣ меня) существуетъ, и существуетъ такимъ, какимъ я его мыслю [40]. Но утверждая такую безусловную познаваемость, Декартъ полагаетъ, что познаваемое тѣмъ не менѣе имѣетъ бытіе само по себѣ внѣ познающаго и не только вполнѣ независимо отъ него по своей existentia, но отчасти и совершенно разнородно съ нимъ по essentia, ибо нѣкоторые изъ познаваемыхъ предметовъ, именно *субстанціи протяженныя* или тѣлесныя, toto genere отличаются отъ познающаго какъ такого, т. е. какъ субстанціи *мыслящей*. Такимъ образомъ картезіанство представляетъ дуализмъ двоякій: во-первыхъ, между познающимъ и познаваемымъ вообще независимыми другъ отъ друга по своему *существованію*, и во-вторыхъ, между познающимъ какъ субстанціей мыслящей и познаваемымъ какъ субстанціей протяженной, по *сущности* своей не имѣющей ничего общаго съ мышленіемъ. Итакъ, возникаютъ два вопроса: какъ могу я познавать то, что по *сущности* своей совершенно отлично отъ меня, познающаго, какова субстанція протяженная? и затѣмъ: какъ могу я вообще познавать то, что находится внѣ меня и независимо отъ меня *существуетъ*, будь то другая мыслящая субстанція или же тѣлесная? Первый вопросъ — объ отношеніи разнородныхъ сущностей или естествъ, былъ разрѣшенъ въ отвлеченномъ тождествѣ Спинозической субстанціи и въ конкретномъ единствѣ Лейбницевой монады. У Спинозы мыслящее существо и протяженное тѣло тождественны, но не сами въ себѣ, а имѣютъ это тождество лишь въ безразличіи всеобщей субстанціи, слѣдовательно, внѣ своей собственной дѣйствительности — тождество совершенно абстрактное. У Лейбница же противорѣчіе разрѣшается дѣйствительно, именно тѣмъ, что отвергается самобытность протяженнаго вещества относительно субстанціи мыслящей и полагается, что оно есть лишь ея предметъ или представленіе; протяженное вещественное тѣло признается явленіемъ (phaenomenon bene fundatum), полагаемымъ дѣятельною силою монады. Такимъ образомъ у Лейбница вполнѣ разрѣшенъ первый вопросъ тѣмъ, что снята вообще всякая *существенная* (essentialis) разнородность, ибо по Лейбницу всѣ существа суть одинаково монады или представляющія силы, различающіяся между собою только по *степени*. Но если снято различіе сущности, то остается отдѣльность существованія, ибо и у Лейбница познающее, даже какъ

---

[40] На этомъ, какъ извѣстно, основывается преобразованное Декартомъ Ансельмово онтологическое доказательство бытія Божія.

такое, есть лишь существо между другими существами, такъ что познаваемое, одинаковое съ познающимъ по своей сущности, вполнѣ независимо отъ него по существованiю. Такимъ образомъ окончательное разрѣшенiе Лейбницемъ перваго вопроса поставило на очередь второй, который и былъ разрѣшенъ Кантомъ.

Кантъ призналъ все познаваемое какъ такое только явленiемъ, т. е. существующимъ лишь постольку, поскольку познается, существующимъ лишь въ представленiи субъекта. То, что существуетъ независимо отъ субъекта, Ding an sich само по себѣ — безусловно непознаваемо, познается же лишь насколько опредѣляется субъектомъ, т. е. субъектъ познаетъ всегда лишь свои собственныя опредѣленiя формы своего познанiя. Такимъ образомъ на вопросъ: какъ могу я познавать то, что существуетъ внѣ меня и независимо отъ меня? — Кантъ отвѣчаетъ, что ничего такого я и не познаю, что все мною познаваемое существуетъ лишь во мнѣ самомъ какъ мое представленiе, создаваемое моими познавательными функцiями, такъ что познаваемое есть всегда лишь продуктъ моего познанiя. Все познаваемое отождествляется здѣсь съ самимъ познанiемъ, но внѣ познанiя, какъ безусловно-непознаваемое, остается съ одной стороны внутренняя сущность внѣшнихъ явленiй и съ другой стороны внутренняя сущность самого субъекта, которому принадлежитъ познанiе [41]. Кантомъ совершенъ подвигъ гигантской абстракцiи: познанiе какъ форма совершенно отдѣлено отъ всякаго содержанiя, которое поставлено внѣ ея; такъ что съ одной стороны мы имѣемъ чистую форму познанiя безъ всякаго дѣйствительнаго содержанiя [42], а съ другой стороны самобытное содержанiе Ding an sich, лишенное всякой формы, безусловно непознаваемое, — и такая абстрактность признана за необходимый ихъ характеръ, такъ что сущее никогда не выражается въ познанiи и познанiе никогда не познаетъ сущаго. Но очевидно, что этой сущности, безусловно для насъ неизвѣстной, о которой мы слѣдовательно и го-

[41] При чемъ Кантъ допускаетъ возможность, что обѣ эти внутреннiя сущности суть *одно и то же* и различаются только въ явленiи или представленiи.

[42] Матерiю нашего познанiя составляютъ чувственныя ощущенiя, но они сами по себѣ совершенно пусты, такъ что все *опредѣленное* содержанiе дается формами нашего познанiя, т. е. содержанiе только идеальное (въ смыслѣ субъективнаго), слѣдовательно, дѣйствительнаго, самостоятельнаго содержанiя въ нашемъ познанiи вообще находиться не можетъ.

ворить совсѣмъ не можемъ, — приписывать ей существованіе или реальность будетъ не только произвольно, но и совершенно безсмысленно; ибо когда я говорю: *x* существуетъ, если подлежащее этого предложенія безусловно мнѣ неизвѣстно, т. е. совсѣмъ для меня не существуетъ, то что же выражается въ сказуемомъ? Поэтому дальнѣйшее развитіе философіи послѣдовательно отринуло это непознаваемое. Непознаваемый объектъ былъ отвергнутъ, какъ мы видѣли, у Фихте. Непознаваемый же субъектъ, какъ нѣчто пребывающее само по себѣ, еще оставшійся у Шеллинга, былъ окончательно устраненъ Гегелемъ. Осталось одно познаніе какъ абсолютная форма, чистый актъ понятія или мышленія. Познаніе было уже у Канта чистой формой безъ всякаго содержанія, но имѣя внѣ себя сущую дѣйствительность какъ безусловно непознаваемое, познаніе у Канта совсѣмъ лишено было истинной цѣны. У Гегеля же съ устраненіемъ всякой внѣ познанія сущей дѣйствительности познаніе *какъ такое* становится единымъ сущимъ, получаетъ само по себѣ, безотносительно, значеніе абсолютной истины; не имѣя ничего кромѣ себя, оно и должно быть чистой формой только, самомышленіемъ — *τῆς νοήσεως νόησις* — это не есть его ограниченность, какъ у Канта, а напротивъ, его абсолютная безконечность. Обыкновенное сознаніе различаетъ познаваемый предметъ какъ самостоятельно существующій, затѣмъ — познающаго, также самостоятельно пребывающаго, и познаніе, какъ ихъ отношеніе. Но очевидно, что *познаваемый предметъ* существуетъ только въ сознаніи, ибо если онъ полагается какъ внѣшній, то эта внѣшность есть вѣдь опредѣленіе того же сознанія, насколько сознается, говорить же, что нѣчто существуетъ *совершенно* внѣ моего сознанія, т. е. безотносительно къ нему, я никакъ не могу; ибо или я знаю, что оно внѣ моего сознанія, но тогда оно уже не внѣ сознанія, ибо внѣшность его полагается въ знаніи, — или же я объ этомъ не знаю, тогда о чемъ же я говорю? Къ этому пришелъ еще до Канта ирландскій философъ Берклей, который однако, признавши предметы или вещи только за представленія (или *идеи* по англо-французской терминологіи), оставилъ еще субъектъ какъ *субстанцію*. Но точно то же разсужденіе примѣняется и къ субъекту: и субъектъ, т. е. я самъ существую только въ самосознаніи, лишь насколько знаю о себѣ; само *я* есть не что иное, какъ актъ самоположенія или самосознанія. На этомъ остановился Фихте. Но если *я* существуетъ только въ познаніи, лишь насколько познается, то очевидно, что *я* какъ самостоятельный субъектъ

есть такое же представленіе въ познаніи, какъ и внѣшнія вещи; слѣдовательно, само по себѣ существуетъ только это познаніе, самая дѣятельность мышленія, полагающая въ себѣ мыслящее и мыслимое. Этимъ окончательно разрѣшается задача познанія, ибо совершенно устраняется всякое двойство между познающимъ и познаваемымъ — устраняется тѣмъ, что оба уничтожаются какъ такіе, и остается одинъ актъ пониманія, въ которомъ необходимо снимаются всѣ противорѣчія. Понятіе, которое у Декарта поставлено было безусловнымъ prius *познанія,* т. е. *для насъ,* у Гегеля становится безусловнымъ prius *вообще,* само по себѣ какъ чистый актъ самомышленія, все существующее идеально въ себѣ содержащій и реально полагающій.

Философія Гегеля, какъ система въ своей сферѣ абсолютная, совершенно въ себѣ замкнутая, не можетъ быть отринута *отчасти,* т. е. развита; выйти изъ нея можно лишь чрезъ признаніе односторонности или ограниченности всей ея сферы или самаго ея принципа, т. е. принципа отрѣшеннаго понятія, сферы чистой логики. И дѣйствительно, какъ только ученіе Гегеля было вполнѣ высказано и понято, оно сейчасъ же было и отвергнуто въ своей абсолютности простымъ аксіоматическимъ утвержденіемъ: *понятіе не есть все,* иначе, понятіе *какъ такое* не есть еще сама дѣйствительность (какъ *только* понятіе, оно имѣетъ дѣйствительность лишь насколько я его мыслю, т. е. только въ моей головѣ, различается слѣдовательно дѣйствительность субъективная отъ самобытной). Итакъ: *къ понятію какъ формѣ требуется иное какъ дѣйствительность.*

Съ этимъ требованіемъ самобытной, независящей отъ понятія дѣйствительности кончается вѣкъ чисто логической или апріорной философіи, кладется начало философіи положительной, отворяется дверь для эмпиріи. И понятно, что прежде всего получаетъ преобладающее значеніе родъ эмпиріи наиболѣе близкой и доступной, эмпиріи внѣшняго чувственнаго міра — область такъ называемыхъ естественныхъ наукъ. Когда предметъ этихъ наукъ — вещественное бытіе полагается абсолютнымъ началомъ, т. е. приписывается ему значеніе единой самобытной дѣйствительности, то является система *матеріализма.* И дѣйствительно, мы видимъ непосредственно за гегельянствомъ господство матеріализма, основывающагося на эмпирическихъ данныхъ естествознанія, приписывающаго этимъ даннымъ неподобающее имъ трансцендентное, метафизическое значеніе. Съ перваго взгляда можетъ показаться страннымъ и противорѣчащимъ призна-

ваемой нами разумной послѣдовательности въ развитіи философіи то обстоятельство, что такое ученіе, какъ матеріализмъ, основное начало котораго, именно признаніе за вещественнымъ бытіемъ значенія самобытной дѣйствительности, отвергнуто было еще Лейбницемъ, затѣмъ въ корнѣ подорвано Кантомъ и, наконецъ, совсѣмъ уничтожено великимъ Фихте, — что тѣмъ не менѣе послѣ всего этого матеріализмъ опять появляется и становится господствующимъ воззрѣніемъ. То обстоятельство, что представители матеріализма были и суть большею частью не философы, а исключительно эмпирическіе ученые, химики и зоологи, для которыхъ такія вещи, какъ критика чистаго разума или Wissenschaftslehre, никакой вразумительности имѣть не могутъ — это объясняетъ только фактъ, но не его законность. Но мы знаемъ, что всякое развитіе по существу своему неизбѣжно представляетъ реакціи, временныя возвращенія назадъ, хотя впрочемъ никогда прежняя пройденная уже степень развитія не возстановляется вполнѣ, въ томъ же видѣ; и вѣдь новѣйшій естественно-научный матеріализмъ далеко не есть то же самое, что матеріализмъ Гассенди или Гоббза, Ламеттри или Гольбаха: онъ имѣетъ другія основы и особый характеръ. Далѣе мы видѣли, что безусловно антиэмпирическая система Гегеля привела къ необходимости эмпиризма въ философіи; а извѣстно, когда въ умственномъ развитіи долженъ проявляться какой-нибудь принципъ, то для того, чтобы онъ всецѣло былъ выраженъ и вполнѣ развитъ, необходимо, чтобы носители этого принципа признавали его абсолютнымъ и, слѣдовательно, безусловно отрицали значеніе всякаго другого принципа; поэтому представители эмпирическаго начала въ философіи (а таковыми сперва были матеріалисты) должны были во имя своего принципа, какъ абсолютнаго, безусловно отрицать противоположное начало — именно апріорное познаніе логической философіи, отрицать эту философію, не только въ ея притязаніи на абсолютность, но и въ томъ ея формальномъ значеніи, которое несомнѣнно поистинѣ ей принадлежитъ, ибо изъ того, что логическая философія не даетъ никакого положительнаго содержанія, никакъ не слѣдуетъ, чтобы она совсѣмъ никакого значенія не имѣла: за ней всегда остается по крайней мѣрѣ значеніе отрицательнаго критерія истины. Чистая математика имѣетъ еще менѣе положительнаго содержанія; однако никто, въ здравомъ умѣ находясь, не станетъ отрицать безусловной обязательности ея положеній; но какъ нигдѣ и никогда не можетъ случиться въ дѣйстви-

тельности, чтобы сумма угловъ треугольника равнялась двадцати, а не двумъ прямымъ угламъ, или чтобы какая-нибудь фигура ограничивалась одной прямой линіей, или чтобы дважды пять равнялось семнадцати, — точно такъ же ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть истиннымъ въ дѣйствительности что-нибудь противорѣчащее положеніямъ логической философіи, ибо основаніе и тутъ и тамъ одно и то же: апріорная и потому безусловная или аподиктическая необходимость, какъ посредствомъ анализа, такъ и синтеза a priori. Поэтому если утверждено a priori логической философіей, что внѣшнее или вещественное бытіе по самому понятію своему никакъ не можетъ имѣть самобытной дѣйствительности, а необходимо полагается другимъ, то никакая эмпирія не можетъ сдѣлать истиннымъ противнаго. Но матеріалисты съ своей точки зрѣнія не могли этого допустить и во имя верховности своего принципа должны были завѣдомо отрицать самыя очевидныя положенія логической философіи. Но такая война съ логикой, хотя велась бойцами твердыми и неустрашимыми (какъ, напримѣръ, Карлъ Фохтъ, который прямо объявилъ печатно, что онъ никогда не могъ понять ни одной философской книги, и потому всякая философія есть вздоръ), не могла однако быть продолжительной. Ибо такъ какъ эмпирія сама по себѣ еще не даетъ никакой всеобщей системы и такъ какъ задача матеріализма состоитъ именно въ томъ, чтобы на основаніи внѣшней эмпиріи возвести всеобщую систему, то матеріалистамъ поневолѣ пришлось философствовать, а тутъ логическая необходимость взяла свое, и матеріализмъ скоро долженъ былъ придти къ самоотрицанію. Какъ это произошло — увидимъ далѣе.

Мы сказали, что когда признанная односторонность Гегелевой системы и всего философскаго раціонализма вызвала на сцену эмпиризмъ вообще, то естественно прежде всего выступила эмпирія наиболѣе простая и непосредственная, именно эмпирія внѣшняя, которая, будучи поднята на степень всеобщей системы, даетъ матеріализмъ. Но есть болѣе тѣсная и внутренняя связь между философіей Гегеля и именно матеріализмомъ [43].

---

[43] Если не обманываетъ память, г. Н. Г—въ въ упомянутой статьѣ объясняетъ эту связь такимъ образомъ. Принципъ Гегеля утверждаетъ: непосредственная дѣйствительность имѣетъ свое бытіе (есть) *только* въ понятіи, а не сама въ себѣ, иначе: бытіе = понятію; отсюда: понятіе есть все. Но если такимъ образомъ бытіе (непосред-

Все сущее и не сущее является, какъ извѣстно, у Гегеля въ трехъ главнѣйшихъ фазисахъ или моментахъ: идея сама въ себѣ — чистое логическое понятіе, затѣмъ идея во внѣшнемъ бытіи природы, и наконецъ идея къ себѣ возвратившаяся въ человѣческомъ духѣ. Гегель абсолютнымъ началомъ принималъ первый моментъ, т. е. понятіе само по себѣ. Но такъ какъ немыслимымъ признано понятіе какъ дѣйствительность безъ понимающаго, то настоящимъ носителемъ абсолютной идеи является дѣйствительный человѣкъ [44]. Но нельзя признать человѣка или конечный духъ абсолютнымъ началомъ, всеобщимъ подлежащимъ, ибо онъ и у Гегеля по самому своему понятію предполагаетъ уже бытіе *внѣшней природы*, его обусловливающей; слѣдовательно, остается признать первымъ, безусловнымъ началомъ это внѣшнее бытіе природы. Съ такимъ признаніемъ разомъ все измѣняется въ свое противоположное: принципъ, содержаніе и прежде всего методъ познанія. Когда за абсолютное первоначало принимать понятіе разума — начало внутреннее для познающаго, тогда и методъ познанія былъ изнутри, апріорный, діалектическій; когда же безусловнымъ началомъ стало бытіе природы совершенно внѣшней для познающаго, какъ познающаго, и независимой отъ него, тогда и самое

ственная дѣйствительность) безусловно тождественно съ понятіемъ, между ними нѣтъ никакого различія, то безразлично будетъ сказать наоборотъ: понятіе = бытію, т. е. непосредственному, а такъ какъ понятіе есть все, то слѣдовательно, непосредственное бытіе есть все; непосредственная же дѣйствительность въ человѣкѣ есть его животная природа, жизнь инстинкта, а въ объективномъ мірѣ — внѣшнее вещественное бытіе; исключительное же признаніе животной природы въ человѣкѣ и внѣшняго вещественнаго бытія въ объективномъ мірѣ и есть матеріализмъ. Такое разсужденіе, въ сущности совершенно вѣрное, имѣетъ видъ софизма, и во всякомъ случаѣ никакому матеріалисту никогда въ голову не приходило. Мы можемъ указать болѣе естественный переходъ отъ Гегеля къ матеріализму — переходъ, который болѣе или менѣе сознательно былъ вѣроятно совершенъ самими матеріалистами (тѣми изъ нихъ, разумѣется, которые сколько-нибудь понимали философію Гегеля).

44 Этотъ моментъ выразился въ антропологической философіи остроумнаго и талантливаго Фейербаха. Впрочемъ, опредѣляя ближайшимъ образомъ существо человѣка, Фейербахъ подъ конецъ пришелъ къ самому грубому матеріализму; такъ, въ одномъ изъ послѣднихъ своихъ сочиненій онъ серьезно выставилъ въ значеніи принципа плохой каламбуръ: человѣкъ *есть* то, что онъ *ѣстъ* (der Mensch ist was er isst).

познаванiе необходимо стало внѣшнимъ; если дѣйствительно сущее есть природа для меня познающаго сама по себѣ внѣшняя и нисколько моимъ разумомъ не опредѣляемая, то настоящимъ познанiемъ должно, очевидно, считать не то, которое вытекаетъ a priori изъ моего разума, а то, которое дается мнѣ извнѣ, въ опытѣ, — истиннымъ будетъ то, что я познаю какъ явленiе самой природы, какъ фактъ; поэтому источникомъ познанiя становится внѣшнiй опытъ и методомъ — индуктивная эмпирiя. Этимъ философiя входитъ въ область наукъ эмпирическихъ, изучающихъ внѣшнiя явленiя.

Но эмпирическiя науки имѣютъ своимъ предметомъ природу уже въ опредѣленныхъ формахъ и, слѣдовательно, никакъ не даютъ искомой всеобщей основы — она не дается ни въ какой эмпирiи; но ее можно вывести изъ эмпирiи: стоитъ только взять общее содержанiе всѣхъ познаваемыхъ въ наукѣ формъ, и получится всеобщая основа природы. Такое общее содержанiе всѣхъ внѣшнихъ формъ есть матерiя или вещество. Понятiе вещества дѣйствительно употребляется въ наукѣ; но это вещество, которое знаетъ наука, есть уже вполнѣ опредѣленное качественное, именно: протяженное, непроницаемое, дѣлимое, тяготѣющее и т. п. Такимъ образомъ, все вещество сводится къ опредѣленнымъ качествамъ или отношенiямъ и, слѣдовательно, никакъ не можетъ въ этомъ видѣ имѣть значенiя искомой основы. Поэтому спрашивается: что есть основа самого вещества? На это матерiализмъ отвѣчаетъ понятiемъ *атома* — недѣлимыхъ единицъ, изъ которыхъ составляется являемое вещество. Но что же такое атомъ? Или онъ есть дѣйствительно недѣлимое, слѣдовательно, непротяженное, — математическая точка, нуль пространства; въ такомъ случаѣ изъ атомовъ никогда не составится дѣйствительное вещество, ибо, сколько нулей ни складывай, ничего кромѣ нуля не получишь. Или же атомъ имѣетъ нѣкоторое протяженiе и, слѣдовательно, дѣлимъ. Но если даже и допустить такую нелѣпость — дѣлимое недѣлимое, — то для образованiя *эмпирическаго* вещества и этого недостаточно, а нужно еще признать за атомомъ извѣстную плотность — удѣльный вѣсъ, что и признается за атомами, гипотически принимаемыми въ химiи. Но тутъ уже атомъ теряетъ всякiй характеръ самобытности, весь сводится ко внѣшнимъ отношенiямъ, становится простымъ *явленiемъ*. Поэтому, если основа объективнаго мiра есть вещество, то объективный мiръ есть только мiръ внѣшнихъ *явленiй*. Этимъ матерiализмъ переходитъ въ *позитивизмъ*. Тутъ представляется очевидная

параллель: какъ раціоналистическимъ или разсудочнымъ реализмомъ Вольфовой философіи необходимо вызванъ былъ раціональный критицизмъ Канта, такъ эмпирическимъ реализмомъ матеріалистовъ необходимо вызванъ былъ эмпирическій критицизмъ Огюста Конта; ибо всякій реализмъ. т. е. всякое признаніе самобытной дѣйствительности за внѣшнимъ объектомъ, будь то объектъ разсудка, или же объектъ чувственной эмпиріи — одинаково безсмысленно по существу своему и есть, можно сказать, нелѣпость *κατ᾽ ἐξοχήν*.

Итакъ, самосущее вещественное бытіе матеріализма признано въ позитивизмѣ, какъ и слѣдуетъ, только внѣшнимъ явленіемъ. Явленіе противополагается тому, что самобытно, есть само въ себѣ, слѣдовательно, явленіе есть то, что существуетъ въ другомъ и для другого, т. е. представленіе въ сознаніи. Позитивистъ Милль въ своей системѣ логики опредѣляетъ дѣйствительное явленіе какъ *состояніе нашего сознанія.* Подъ сознаніемъ же здѣсь должно разумѣть собственно чувственное воспріятіе; ибо позитивизмъ, исходя исключительно изъ внѣшней эмпиріи. всякое другое содержаніе сознанія считаетъ пустыми абстракціями безъ всякой дѣйствительности: только то познаніе, говоритъ Огюстъ Контъ, имѣетъ реальность (т. е. выражаетъ дѣйствительное явленіе), которое можетъ быть сведено къ даннымъ внѣшнихъ чувствъ. Такъ, самъ познающій субъектъ дѣйствительно существуетъ лишь какъ предметъ чувственнаго воспріятія, — онъ есть лишь сложное явленіе, обусловленное другими явленіями; поэтому Огюстъ Контъ никогда не говоритъ объ умственномъ или нравственномъ существѣ человѣка, а только объ умственныхъ и нравственныхъ *функціяхъ мозга.* Итакъ, познающій и волящій субъектъ, — всякое сознаніе, — есть лишь функція мозга. Но что же такое самъ мозгъ съ своими функціями? Одно изъ физическихъ явленій. А что такое явленіе? Состояніе нашего чувственнаго сознанія, наше представленіе; слѣдовательно, мозгъ есть одно изъ нашихъ представленій. Такимъ образомъ мозгъ есть и субъектъ всякаго сознанія и вмѣстѣ съ тѣмъ тотъ же самый мозгъ есть одно изъ явленій въ сознаніи, т. е. онъ есть одинъ изъ продуктовъ своей же собственной функціи. Но если субъектъ сознанія самъ есть лишь явленіе въ сознаніи, то, очевидно, что субъекта собственно нѣтъ совсѣмъ, и остаются одни состоянія сознанія сами по себѣ, одни явленія, находящіяся между собою въ различныхъ внѣшнихъ соотношеніяхъ послѣдовательности и подобія, какъ говоритъ Огюстъ Контъ.

Между тѣмъ явленіе вообще, какъ бытіе не самостоятельное, а обусловленное другимъ, необходимо предполагаетъ это другое, т. е. нѣчто безусловное или самобытное, и позитивизмъ, совершенно отрицая познаваемость этого безусловнаго, утверждаетъ тѣмъ не менѣе его дѣйствительность. «Хотя абсолютное, говоритъ Гербертъ Спенсеръ, нельзя узнать никакимъ образомъ и ни въ какой степени, — мы находимъ однакоже, что положительное существованіе его оказывается неизбѣжною данною сознанія; что пока продолжается сознаніе, мы ни на минуту не можемъ отрѣшиться отъ этой данной, что вѣрованіе въ эту данную имѣетъ за себя ручательство болѣе надежное, чѣмъ какое бы то ни было другое вѣрованіе»[45]. Итакъ, философія опять пришла къ тому немыслимому дуализму, какой мы видѣли у Канта: съ одной стороны условное бытіе явленій, единственно намъ доступное, міръ нашего опыта, нашего познанія, и съ другой стороны совершенно для насъ недостижимое, безусловно непознаваемое бытіе само въ себѣ. Но отъ Канта до Конта недаромъ работалъ умъ человѣческій. Когда Кантъ доказалъ, что истинно сущее непознаваемо, какъ объектъ разсудка, и когда послѣ него было доказано, что сущее не можетъ быть вообще объектомъ, то оставалась еще возможность искать это сущее въ самомъ процессѣ чисто логическаго, безпредметнаго мышленія. Но теперь, послѣ того, какъ чисто логическая философія, развитая во всей своей полнотѣ Гегелемъ, выказала свою ограниченность и признана въ своей односторонности какъ только формальная, возвращеніе къ ней въ прежнемъ смыслѣ уже невозможно. Позитивисты прямо признаютъ чисто логическое мышленіе лишеннымъ всякаго дѣйствительнаго содержанія, пустой абстракціей[46]. Невозможно теперь также искать истинно сущаго въ гипостазированной матеріи внѣшняго опыта, въ атомахъ, ибо позитивизмъ и произошелъ изъ самоотрицанія матеріализма, и хотя второстепенные позитивисты обыкновенно и впадаютъ въ матеріалистическія воззрѣнія, но для настоящихъ представителей позитивизма — для Огюста

---

[45] Собраніе сочиненій Герберта Спенсера, изд. Тиблена, выпускъ 7, стр. 106.

[46] При чемъ они, по необходимой ограниченности своего принципа, подобно матеріалистамъ, впадаютъ въ крайность и отрицаютъ у логической философіи *всякое* значеніе. Впрочемъ, представители позитивизма, какъ это совершенно естественно, не имѣютъ яснаго понятія о германской философіи.

Конта, Милля, Спенсера — матерія или атомы суть такія же метафизическія, никакой положительной дѣйствительности не имѣющія абстракціи, какъ и всякія другія субстанціи или сущности старой метафизики.

Итакъ, философская мысль въ моментѣ позитивизма пришла къ слѣдующимъ несомнѣннымъ и великой важности результатамъ: самобытная дѣйствительность или истинно сущее не есть: 1) ни объектъ разсудка, ибо объектъ разсудка разсудкомъ же и полагается; 2) ни понятіе само по себѣ въ процессѣ чистаго мышленія, ибо это мышленіе не можетъ выйти за себя, и потому чистое понятіе есть лишь отрѣшенная форма, еще не имѣющая дѣйствительности; 3) не представляетъ наконецъ самобытной дѣйствительности и содержаніе внѣшняго опыта, ибо это содержаніе есть лишь обусловленное нашимъ сознаніемъ явленіе. Не остается ли такимъ образомъ вмѣстѣ съ позитивизмомъ утверждать безусловную непознаваемость дѣйствительно сущаго, основы всѣхъ явленій? Мы видѣли, что такую безусловную непознаваемость утверждалъ еще Кантъ, и мы видѣли также, что это утвержденіе не выдерживаетъ никакой критики: при первомъ прикосновеніи анализа, безусловно непознаваемая сущность — Ding an sich оказывается понятіемъ, которое не можетъ быть мыслимо, т. е. просто безсмысленнымъ соединеніемъ звуковъ. Очевидно, нѣтъ никакой возможности о безусловно непознаваемомъ говорить какъ о дѣйствительно существующемъ, т. е. приписывать положительный предикатъ чистому отрицанію. И въ самомъ дѣлѣ, позитивисты допускаютъ нѣкоторую познаваемость — странно сказать — безусловно непознаваемаго. Такъ, Гербертъ Спенсеръ въ приведенномъ мѣстѣ, говоря, что абсолютное нельзя узнать никакимъ образомъ и ни въ какой степени, прибавляетъ въ скобкахъ: «въ строгомъ смыслѣ слова *знаніе*». Но если такимъ образомъ абсолютное въ *не* строгомъ смыслѣ слова познаваемо, и если это нестрогое знаніе несомнѣнно есть все-таки нѣкоторый образъ и нѣкоторая степень знанія, то, слѣдовательно, уже никакъ нельзя сказать, что абсолютное непознаваемо никакимъ образомъ и ни въ какой степени. Этимъ безусловная непознаваемость совершенно отрицается, и теперь остается только опредѣлить, *какое* это знаніе не въ строгомъ смыслѣ слова, и тутъ можетъ оказаться, что критерій, которымъ для позитивизма опредѣляется, что есть знаніе въ строгомъ смыслѣ и что — нѣтъ, этотъ критерій проистекаетъ изъ исключительности и односторонности самого

позитивизма, такъ что для болѣе глубокаго взгляда можетъ явиться не только другое, но и обратное отношеніе.

Принципъ позитивизма есть внѣшній опытъ; настоящее познаніе, познаніе въ строгомъ смыслѣ слова, есть для позитивизма такое познаніе, которое происходитъ изъ внѣшняго опыта, слѣдовательно, въ которомъ познаваемое есть для познающаго *внѣшній объектъ;* поэтому когда съ точки зрѣнія позитивизма говорится, что абсолютное непознаваемо, то это значитъ только, что оно не есть объектъ внѣшняго опыта, что совершенно справедливо, ибо самобытная дѣйствительность уже по самому понятію своему не можетъ быть внѣшнимъ предметомъ, ибо всякій внѣшній предметъ какъ такой есть лишь представленіе, обусловленное представляющимъ сознаніемъ. Такимъ образомъ основное утвержденіе позитивизма, какъ уже было упомянуто, сводится къ той несомнѣнной и важной истинѣ, что самобытная дѣйствительность не можетъ быть дана во внѣшнемъ опытѣ; кромѣ того, какъ мы видѣли, и на чемъ такъ же справедливо настаиваетъ позитивизмъ, — самобытная дѣйствительность не дается и въ апріорномъ познаніи — какъ отвлеченно разсудочномъ (догматизмъ Вольфа), такъ и спекулятивно діалектическомъ (идеализмъ Гегеля); но если ни въ апріорномъ мышленіи, ни во внѣшнемъ опытѣ оно не познается, а между тѣмъ непознаваемымъ оно быть не можетъ, то абсолютно необходимо принять, что оно познается во *внутреннемъ опытѣ,* ибо нѣтъ еще иного источника познанія, кромѣ этихъ трехъ. Но, утверждаетъ позитивизмъ, во внутреннемъ опытѣ мы познаемъ, также какъ и во внѣшнемъ, только *явленія,* а не сущность саму въ себѣ. Совершенно справедливо, и нужно только еще прибавить то, что уже не разъ нами было сказано, именно, что такой сущности, исключительно въ себѣ пребывающей, отдѣльной безусловно отъ всѣхъ явленій внѣ всякаго явленія — такой сущности совсѣмъ нѣтъ и быть не можетъ, точно такъ же, какъ нѣтъ и не можетъ быть никакого явленія безъ абсолютно самобытной сущности, которой оно есть явленіе. Ибо хотя можно и должно различать явленіе отъ являющагося, но различеніе не есть отдѣленіе; такъ, напримѣръ, во всякомъ предметѣ должно различать форму отъ содержанія, но никто, въ здравомъ умѣ находясь, не вообразитъ, чтобы форма предмета существовала сама по себѣ, отдѣльно отъ содержанія, и содержаніе само по себѣ, отдѣльно отъ формы. Итакъ, самобытно сущее, какъ являющееся, познается вообще только въ своемъ проявленіи. Утвер-

жденіе Канта и Конта, что мы познаемъ только явленія, есть болѣе чѣмъ аксіома — оно есть тождесловіе. Ибо быть явленіемъ и быть познаваемымъ означаетъ одно и то же, именно быть для другого, въ противоположность бытію самому въ себѣ. И очевидно, что это бытіе въ себѣ мыслимо только въ противопоставленіи явленію, въ саморазличеніи отъ него и, слѣдовательно, только въ явленіи, отдѣльно же или *безъ* явленія немыслимо и бытіе въ себѣ. Все сущее познается въ явленіи, ибо все сущее *есть* въ явленіи, иначе: все сущее есть въ познаніи и внѣ или безъ познанія нѣтъ ничего сущаго, хотя, конечно, познаніе не есть еще все сущее, точно такъ же, какъ все сущее есть въ формѣ, и безъ формы нѣтъ ничего сущаго, хотя, конечно, форма не есть еще все сущее. Но обыкновенно утверждающіе, что мы познаемъ только явленія, видятъ въ этомъ ограниченность нашего познанія [47], но это только потому, что они предполагаютъ, что въ явленіи нисколько не выражается являющееся, и отдѣляютъ такимъ образомъ являющееся, т. е. истинную природу вещей, отъ явленія, какъ зерно отъ скорлупы. Противъ такого отдѣленія должно сказать вмѣстѣ съ Гёте:

Natur hat weder Kern
Noch Schale:
Alles ist sie mit einem Male.
Dich prüfe du nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seyst.

Итакъ, то обстоятельство, что во внутреннемъ опытѣ мы познаемъ только явленія, нисколько не препятствуетъ познавать то, что въ этихъ явленіяхъ проявляется, т. е. дѣйствительно сущее, l'être en soi. Но въ такомъ случаѣ не познаемъ ли мы дѣйствительно сущее непосредственно и въ явленіяхъ внѣшняго опыта? Никакимъ образомъ, и не потому, что они суть явленія, а потому, что они суть явленія *вторичныя*, ибо во внѣшнемъ опытѣ мы имѣемъ не непосредственное проявленіе дѣйствительно сущаго для нашего сознанія, а проявленіе уже многообразно обусловленное и опредѣленное, какъ эмпирическими свойствами нашихъ внѣшнихъ чувствъ, такъ и апріорными формами нашего разсудка, дѣйствіемъ или противодѣйствіемъ которыхъ сущее является какъ внѣшній или вещественный предметъ,

[47] А кажется, въ чемъ же еще и познавать дѣйствительно сущее, какъ не въ его явленіи, и что иное есть явленіе, какъ не выраженіе являющагося, т. е. дѣйствительно сущаго?

а слѣдовательно и не познается въ своей внутренней сущности. Эта-та внѣшность, вещественность и есть тотъ покровъ, который во внѣшнемъ опытѣ закрываетъ отъ насъ истинно сущее, та завѣса, которая отдѣляетъ дѣйствительность отъ видимости, такъ что все, что мы непосредственно имѣемъ во внѣшнемъ опытѣ, есть только наше же собственное представленіе. Этотъ обманчивый покровъ реальности снятъ въ опытѣ *внутреннемъ*. Сознавая себя самого, свои внутреннія состоянія, свое мышленіе и хотѣніе, я очевидно не отношусь здѣсь къ какому-нибудь внѣшнему и потому непознаваемому въ своей сущности предмету. Очевидно, что моя мысль или дѣйствіе моей воли не существуетъ внѣ моего сознанія о нихъ, отдѣльно отъ него. Слѣдовательно, въ моемъ сознаніи о моихъ внутреннихъ состояніяхъ выражается вся ихъ дѣйствительность, я сознаю ихъ такими, каковы они суть, ибо внѣ моего сознанія они и не существуютъ совсѣмъ въ дѣйствительности. Во внутреннемъ опытѣ такимъ образомъ мы имѣемъ уже не представляемое или предметы, а дѣйствительность; очевидно, что моя мысль, напримѣръ, въ которой или для которой существуетъ все представляемое, сама уже не можетъ быть представляемымъ. И хотя во внутреннемъ опытѣ необходимо есть различеніе познающаго отъ познаваемаго, ибо безъ такого различенія невозможно никакое познаніе, но это различеніе не есть пребывающее, реальное или предметное, не есть отдѣльность, а саморазличеніе, опять снимаемое въ единствѣ самосознанія. Такимъ образомъ во внутреннемъ опытѣ мы имѣемъ непосредственнѣйшее явленіе дѣйствительно сущаго, здѣсь все есть дѣйствительность, ибо нѣтъ никакой реальности. Поэтому совершенно справедливо утверждаютъ позитивисты, что мы не можемъ познать субстанціи нашего собственнаго духа. Безъ сомнѣнія, не можемъ, ибо такой субстанціи, какую разумѣютъ позитивисты, и нѣтъ совсѣмъ. Въ самомъ дѣлѣ, когда говорится, что мы не познаемъ своей собственной сущности, то, очевидно, эта сущность предполагается какъ нѣчто существующее внѣ сознанія, отдѣльная совершенно отъ него субстанція, какая-то неизмѣнно пребывающая реальность или предметъ самъ въ себѣ (Ding an sich). Но предметъ самъ въ себѣ есть contradictio in adjecto, ибо предметность означаетъ бытіе для другого или представленіе. То же, что есть само въ себѣ, есть и для себя, т. е. проявляется, различается само въ себѣ или сознаетъ себя. Поэтому непознаваемой сущности быть не можетъ, хотя познаніе и не есть сущность, а лишь выраженіе или образъ сущ-

ности. Внутреннее познаніе потому-то и есть истинное и дѣйствительное, что въ немъ нѣтъ никакой реальности, никакого внѣшняго предмета, что въ немъ познающее и познаваемое не пребываютъ внѣ и отдѣльно другъ отъ друга, а только различаются. Если же подъ познаніемъ разумѣть, какъ это по свойству своего принципа необходимо дѣлаютъ позитивисты, — разумѣть только собственно объективное познаніе, въ которомъ познаваемое есть внѣшній предметъ или отдѣльная субстанція, то съ этой точки зрѣнія должно вполнѣ согласиться съ Гербертомъ Спенсеромъ, когда онъ говоритъ: «легко доказать, что познаніе себя, собственно такъ называемое (т. е. предметное), абсолютно отрицается законами мышленія» (op. cit., p. 71). «Такимъ образомъ, говоритъ далѣе Спенсеръ, личность, сознаніемъ который обладаетъ каждый и существованіе которой есть для каждаго фактъ, наиболѣе достовѣрный предъ всѣми другими, на самомъ дѣлѣ вовсе не можетъ быть познана: познаніе ея не допускается самой природой мышленія» (p. 72). Къ этому должно прибавить, что не только познаніе, но и существованіе *такой* личности абсолютно отрицается законами мышленія. Ибо что можетъ въ самомъ дѣлѣ быть безсмысленнѣе такой личности, «сознаніемъ которой обладаетъ каждый», т. е. которая каждымъ познается и которая, между тѣмъ, «вовсе не можетъ быть познана»? Очевидно, ничего подобнаго въ природѣ вещей не существуетъ и существовать не можетъ. Настоящая же личность, настоящая наша сущность, «сознаніемъ которой обладаетъ каждый и существованіе которой есть для каждаго фактъ наиболѣе достовѣрный» — это наше настоящее существо вовсе не есть какая-то трансцендентная, внѣ сознанія пребывающая субстанція — чудовищный и мертворожденный плодъ беззаконнаго союза грубой фантазіи съ отвлеченнымъ разсудкомъ, — истинное существо нашей личности выражается и познается въ дѣйствительности внутренняго опыта, въ дѣйствительномъ хотѣніи, въ дѣйствительномъ мышленіи и въ дѣйствительной постоянной связи обоихъ въ единствѣ самосознанія, которое и есть дѣйствительное *я*. Понятно, что непосредственное актуальное содержаніе нашего сознанія не есть еще всецѣлая дѣйствительность, не есть то, что называютъ абсолютнымъ; несомнѣнно только, что мы въ своемъ сознаніи имѣемъ нѣкоторую дѣйствительность, нѣкоторое непосредственное проявленіе истинно сущаго, и, слѣдовательно, познаемъ истинно сущее, хотя бы это познаніе и не было абсолютно адэкватнымъ въ данный моментъ.

Итакъ, въ своемъ внутреннемъ опытѣ мы находимъ дѣйствительно сущее. Но во внутренней дѣйствительности различаются два основныхъ элемента или двѣ стороны: практическая и теоретическая. Мы сознаемъ себя какъ дѣйствующихъ и какъ познающихъ. Общее начало всякаго дѣйствія есть хотѣніе или воля, общее начало всякаго познанія есть представленіе. Спрашивается — какой изъ этихъ двухъ элементовъ есть первичный? Такъ какъ представленіе есть отношеніе къ другому и потому предполагаетъ другое, воля же хотя и имѣетъ отношеніе къ другому, какъ своему предмету, но сама не есть отношеніе, но — какъ дѣйствіе отъ себя и потому самоутвержденіе, по природѣ своей самобытна, то необходимо признать *волю* первоначаломъ. Итакъ: въ нашей волѣ мы находимъ непосредственнѣйшее доступное намъ проявленіе сущаго въ себѣ, самобытной дѣйствительности. Таковъ принципъ философіи *Шопенгауэра*. На ней мы должны остановиться нѣсколько долѣе, какъ вслѣдствіе ея оригинальности, не позволяющей подвести ее подъ какую-нибудь общую категорію, такъ равно и въ виду собственной цѣли настоящаго изслѣдованія, которая заключается въ генетическомъ объясненіи современнаго кризиса или переворота философской мысли, начало же этому перевороту положено Шопенгауэромъ, такъ что система Гартмана, обозначающая собою настоящую минуту философскаго сознанія, прямо исходитъ изъ ученія Шопенгауэра и на него опирается.

Внѣшній объективный міръ, какимъ онъ непосредственно является въ нашемъ чувственномъ сознаніи, есть наше представленіе. «Если я отниму мыслящій субъектъ, утверждаетъ Шопенгауэръ словами Канта, то весь тѣлесный міръ долженъ исчезнуть, такъ какъ онъ есть не что иное, какъ явленіе въ чувственности нашего субъекта, нѣкоторый родъ его представленія». Это положеніе несомнѣнно истинно, ибо само собой очевидно, что все, что *для насъ* существуетъ, должно находиться въ нашемъ сознаніи, и постольку лишь для насъ существуетъ, поскольку нами сознается (очевидное тождесловіе), и, слѣдовательно, непосредственно извѣстный намъ объективный міръ есть только міръ въ нашемъ сознаніи или наше представленіе. Поэтому лучшаго положенія въ смыслѣ безусловной достовѣрности не могъ выбрать Шопенгауэръ, какъ то, которымъ онъ начинаетъ изложеніе своей философіи: «міръ есть мое представленіе». Но съ другой стороны столь же несомнѣнно, что міръ вообще не есть только мое представленіе, а имѣетъ самобытную сущность независимо отъ

моего сознанія. Но въ непосредственномъ внѣшнемъ опытѣ эта сущность не дается, ее нужно *найти*, и это изысканіе есть дѣло метафизики вообще. Извѣстный же намъ непосредственно объективный міръ какъ такой есть только наше представленіе, и философское изслѣдованіе этого «міра какъ представленія» (Welt als Vorstellung), въ его общемъ характерѣ и формахъ, необходимо должно предшествовать изслѣдованію самобытной его сущности.

Міръ есть представленіе. Представленіе предполагаетъ представляющее и представляемое — субъектъ и объектъ. Распаденіе на субъектъ и объектъ есть первая необходимая основная и самая общая форма представленія. Эти два основные элемента представленія, очевидно, соотносительны, т. е. существуютъ только по отношенію другъ къ другу, предполагаютъ другъ друга, одинъ безъ другого немыслимы. Объектъ есть только представленіе субъекта. субъектъ представленія есть только представляющее объекта. Далѣе, такъ какъ всѣ представляемые предметы находятся въ пространствѣ и времени и безъ пространственныхъ и временныхъ опредѣленій мы безусловно не можемъ представить никакого предмета, то, слѣдовательно, пространство и время суть необходимыя и общія формы предметнаго міра; а такъ какъ предметный міръ самъ есть не что иное, какъ представленіе субъекта, то пространство и время суть общія субъективныя формы представленія, которыя такимъ образомъ необходимо обусловливаютъ собою всякое предметное познаніе, всякій внѣшній опытъ, предполагаются имъ, и, слѣдовательно, никакъ сами не могутъ происходить изъ внѣшняго опыта, быть отвлеченіями отъ него, а суть апріорныя необходимыя формы нашего чувственнаго воззрѣнія по опредѣленію Канта.

Если бы *время* было единственной формой нашего представленія, то невозможно бы было никакое существованіе, ничто постоянное, пребывающее. Ибо пребываніе явленія познается только по противоположности со смѣной другихъ, рядомъ съ нимъ или совмѣстно существующихъ явленій, совмѣстность же невозможна въ одномъ времени, а есть опредѣленіе пространства. Съ другой стороны, если бы *пространство* было исключительно формой нашего представленія, то невозможно бы было измѣненіе, которое есть послѣдовательность состояній, послѣдовательность же есть только выраженіе времени. Итакъ, эти двѣ формы представленія находятся между собою въ противорѣчіи, — что необходимо въ одной, то невозможно въ другой: сосуществованіе невозможно во времени, послѣдовательность — въ пространствѣ.

Между тѣмъ наши представленія, комплексъ которыхъ составляетъ реальный міръ, является заразъ въ обѣихъ формахъ, и органическое соединеніе обѣихъ есть необходимое условіе реальности. Это соединеніе производится особою функціею интуитивнаго разсудка[48], которая связываетъ обѣ противоположныя формы чувственнаго воззрѣнія такъ, что изъ ихъ взаимнаго проникновенія возникаетъ для насъ объективная реальность. Эта функція разсудка даетъ такимъ образомъ новую необходимую общую форму представленія, выражаясь въ абстрактномъ видѣ какъ законъ *причинности* (Gesetz der Kausalität oder Satz vom zureichenden Grunde des *Werdens*, время же и пространство Шопенгауэръ обозначаетъ какъ Satz vom zureichenden Grunde des Seyns — въ какомъ смыслѣ, увидимъ далѣе). Этимъ закономъ опредѣляется послѣдовательность состояній во времени по отношенію къ извѣстному пространству, такъ что измѣненіе, происходящее по закону причинности, относится заразъ и вмѣстѣ къ опредѣленной части пространства и къ опредѣленному моменту времени. Этимъ дается то, что мы называемъ *матеріей*, которая, какъ опредѣленно дѣйствующая (и слѣдовательно измѣняющаяся) въ пространствѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ *пребывающая* во времени, является такимъ образомъ временною въ пространствѣ и пространственною во времени, органически, неразрывно соединяя обѣ формы. Такъ какъ матерія является только въ дѣйствіи (мы знаемъ матерію лишь постольку, поскольку она дѣйствуетъ), т. е. въ причинномъ опредѣленіи одного другимъ, то матерія есть не что иное, какъ объективное выраженіе закона причинности, она есть, какъ говоритъ Шопенгауэръ, durch und durch nichts als Kausalität[49].

Такимъ образомъ созерцаемый нами предметный міръ создается посредствомъ апріорныхъ формъ пространства, времени и причин-

---

[48] Шопенгауэръ слово Verstand употребляетъ не въ смыслѣ способности отвлеченнаго мышленія, а въ смыслѣ способности непосредственнаго, воззрительнаго (anschaulich) представленія, абстрактное же мышленіе онъ приписываетъ разуму (Vernunft). Правильность этой своей необычайной терминологіи онъ подробно доказываетъ (въ книгѣ „Über die vierfach Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde") и, кажется, относительно нѣмецкаго языка онъ правъ; по-русски же „воззрительный разсудокъ" есть contradicto in adjecto; но другого лучшаго перевода для слова „Verstand" кромѣ „разсудокъ" — я не нахожу.

[49] Schopenhauer, „Welt als Wille und Vorstellung", I. B., S. 10.

ности. Матеріаломъ — и *только* матеріаломъ — для этого построенія служатъ чувственныя *ощущенія;* построить же самое объективное представленіе изъ однихъ чувственныхъ ощущеній и ихъ комбинаціи, какъ это хочетъ сенсуализмъ, нѣтъ никакой возможности. Всѣ чувственныя ощущенія крайне бѣдны содержаніемъ, имѣютъ мѣстный, специфическій характеръ, подлежатъ только одной общей формѣ — времени, при чемъ измѣняются въ весьма тѣсныхъ предѣлахъ и, главное, всѣ они совершенно субъективны, не содержатъ въ себѣ ничего предметнаго и, слѣдовательно, не могутъ произвести никакого объективнаго созерцанія (Anschauung). Въ самомъ дѣлѣ: я ощущаю свѣтъ или опредѣленные цвѣта, слышу звукъ, осязаю твердость или мягкость — все это пока только во мнѣ, мои субъективныя ощущенія, не дающія никакого внѣшняго предмета. Только когда разсудокъ чрезъ примѣненіе своей общей апріорной формы — причинности — представляетъ эти субъективныя ощущенія какъ *дѣйствія,* имѣющія необходимо свою *причину,* и вмѣстѣ съ тѣмъ посредствомъ столь же апріорной формы пространства эта причина представляется внѣ субъекта какъ внѣшній *предметъ,* производящій ощущенія, при чемъ для точнаго опредѣленія пространственныхъ отношеній разсудокъ употребляетъ всѣ самыя мельчайшія данныя въ чувственныхъ ощущеніяхъ, тогда только неопредѣленныя субъективныя ощущенія превращаются въ опредѣленное предметное воззрѣніе. Понятно, что весь этотъ процессъ совершается не дискурзивно или абстрактно, а интуитивно и непосредственно. Итакъ, весь этотъ предметный, вещественный міръ, наполняющій пространство по тремъ измѣреніямъ, измѣняющійся и движущійся во времени по закону причинности, этотъ міръ, со всѣмъ разнообразіемъ своего содержанія, съ единствомъ и закономѣрностью своей формы — есть только умственное явленіе, и какъ такой — существуетъ только для насъ, въ нашемъ воззрѣніи. Все объективное или предметное eo ipso есть нѣчто только субъективное, ибо быть объектомъ значитъ только быть для субъекта.

Понятно, что умственное построеніе предметнаго міра совершается субъектомъ не сразу. Въ умѣ находится a priori только формальная часть предметнаго воззрѣнія, матеріалъ же, какъ сказано, лежитъ въ чувственныхъ ощущеніяхъ, и взаимное опредѣленіе этихъ двухъ элементовъ должно совершаться постепенно. Этимъ объясняется тотъ фактъ, что для дѣтей въ самомъ первомъ возрастѣ еще не существуетъ опредѣленныхъ пространственныхъ и причинныхъ отношеній

внѣшняго міра. которыя являются для нихъ только, когда ихъ разсудокъ начинаетъ упражняться на данныхъ чувственнаго ощущенія, преимущественно зрительныхъ и осязательныхъ, и чрезъ то мало-по-малу создаетъ для себя опредѣленный предметный міръ. Такъ, напримѣръ, когда ребенокъ тянется къ лунѣ, желая повидимому ее схватить. то ясно, что хотя онъ видитъ ее внѣ себя, и слѣдовательно, пространство вообще для него существуетъ (что и должно быть, такъ какъ оно есть форма апріорная), но *разстояніе*, т. е. опредѣленное пространственное отношеніе еще не находится въ его представленіи.

Умственный характеръ внѣшняго воззрѣнія можетъ быть показанъ эмпирически на многихъ фактахъ. То, что мы видимъ отдѣльные предметы какъ *одиночные*, тогда какъ вслѣдствіе двойственности зрительнаго органа существуютъ всегда только *двойныя* зрительныя впечатлѣнія, равно какъ и то, что мы видимъ предметы въ положеніи, прямо обратномъ тому, въ какомъ должны бы были ихъ видѣть. если бы наше видѣніе основывалось исключительно на зрительныхъ впечатлѣніяхъ [50], затѣмъ возможность стереоскопа и вообще возможность иллюзіи или такъ называемаго обмана чувствъ — все это можетъ быть объяснено только дѣйствіемъ разсудка въ нашемъ чувственномъ воззрѣніи. Вообще послѣ психо-физіологическихъ изслѣдованій Іоганна Мюллера, а въ новѣйшее время — Гельмгольца, Фехнера и Вундта, умственный характеръ предметнаго воззрѣнія, доказанный Шопенгауэромъ a priori, долженъ считаться доказаннымъ также и эмпирически и составляетъ несомнѣнную научную истину.

Изъ этой интеллектуальности или субъективности предметнаго міра исходитъ Шопенгауэръ въ своей критикѣ матеріализма, который какъ философская система основывается на объективномъ реализмѣ, т. е. на воззрѣніи, приписывающемъ внѣшнему предметному міру самобытную дѣйствительность независимо отъ представляющаго субъекта, который на этой точкѣ зрѣнія есть только явленіе наряду съ другими явленіями предметнаго міра, откуда естественно возникаетъ стремленіе вывести субъектъ изъ бытія предметнаго, какъ одну изъ формъ или проявленій этого послѣдняго, что и составляетъ основную задачу матеріализма. Полагая матерію вмѣстѣ съ формами времени

[50] Извѣстно, что по оптическимъ законамъ предметъ отражается на сѣтчатой оболочкѣ нашего глаза въ положеніи обратномъ тому, въ какомъ мы его въ дѣйствительности видимъ, что доселѣ составляетъ камень преткновенія для физиковъ.

и пространства какъ существующую саму по себѣ и пропуская познающій ее субъектъ, матеріализмъ сначала старается найти простѣйшее состояніе или первые элементы матеріи, и затѣмъ изъ нихъ. съ помощью закона причинности, принимаемаго за абсолютный порядокъ вещей самихъ въ себѣ, вывести постепенно всѣ явленія и формы природы, восходя отъ простого естественнаго механизма къ сложнымъ физическимъ силамъ, далѣе къ химизму, къ растительности, къ животности, и наконецъ, какъ къ послѣднему звену цѣпи — къ человѣческому познающему субъекту, который такимъ образомъ является только видоизмѣненіемъ матеріи, особымъ ея состояніемъ. Но тутъ-то, говоритъ Шопенгауэръ, и открывается коренной грѣхъ всей системы: дѣйствительно, послѣдній, съ такимъ трудомъ достигнутый результатъ — наше сознаніе — предполагался уже въ самомъ началѣ при простой матеріи, какъ исходной точкѣ. Что такое въ самомъ дѣлѣ эта матерія со всѣми своими состояніями помимо нашего представленія, въ которомъ только и для котораго она существуетъ? Нашъ познающій субъектъ не есть только послѣднее звено, но вмѣстѣ съ тѣмъ и точка прикрѣпленія для всей цѣпи, носитель всего развитія, и такимъ образомъ матеріализмъ является нелѣпой попыткой вывести представляющее изъ его собственнаго представленія [51].

Внѣшній чувственный міръ есть конкретное воззрительное представленіе, создаваемое интуитивнымъ разсудкомъ. Къ этому міру конкретныхъ представленій присоединяется у человѣка міръ представленій отвлеченныхъ, общихъ понятій, создаваемый разумомъ (Vernunft). Разумъ по Шопенгауэру есть только способность отвлеченія, т. е. выдѣленія общихъ признаковъ изъ многихъ конкретныхъ представленій и соединенія ихъ въ одно общее представленіе, уже не имѣющее характера непосредственности и чувственной воззрительности и называемое *понятіемъ*. Такія понятія составляютъ содержаніе отвлеченнаго мышленія; но одно существованіе отдѣльныхъ понятій въ сознаніи еще не составляетъ мышленія; для него необходимо то соединеніе, связь понятій, которая совершается въ *сужденіи* и заключеніи. Составленіе заключеній управляется закономъ, который Шо-

---

[51] Столь же нелѣпымъ признаетъ Шопенгауэръ и обратное выведеніе — объекта изъ субъекта какъ познающаго, ибо если объектъ какъ такой есть только представляемое субъекта, то точно такъ же и субъектъ какъ такой есть только представляющее объекта и безъ представленія не существуетъ.

пенгауэръ называетъ Satz vom zureichenden Grunde *des Erkennens*, по которому «для того, чтобы сужденіе выражало извѣстное познаніе. оно должно имѣть достаточное основаніе: только чрезъ это получаетъ оно предикатъ истиннаго. Истина (въ отвлеченномъ мышленіи) есть такимъ образомъ отношеніе сужденія къ чему-либо отъ него отличному, которое называется его основаніемъ» [52]. Такимъ образомъ и конкретныя и отвлеченныя представленія опредѣляются лишь различными формами одного и того же закона о достаточномъ основаніи, вслѣдствіе чего весь міръ представленія, какъ конкретно-созерцаемаго, такъ и отвлеченно-мыслительнаго, является какъ одно цѣлое съ однимъ общимъ характеромъ. Каковъ же этотъ характеръ, что имѣемъ мы въ мірѣ представленія, какая ему цѣна?

II.

Міръ явленій, въ которомъ мы живемъ и движемся, опредѣляется, какъ мы видѣли, общими формами пространства, времени и причинности. Разсматривая эти общія формы всѣхъ явленій, мы находимъ, что онѣ, составляя лишь видоизмѣненія одного такъ называемаго закона о достаточномъ основаніи, т. е. опредѣленіи каждаго явленія посредствомъ другого, одинаково представляютъ характеръ совершенной относительности, ибо въ каждой изъ нихъ выражается лишь извѣстное отношеніе къ другому, бытіе для другого — и ничего болѣе. Всего яснѣе это въ формѣ времени. Здѣсь каждый моментъ существуетъ только снимая предшествующій моментъ для того, чтобы самому быть снятымъ послѣдующимъ, и такъ далѣе до безконечности. Въ настоящемъ прошедшее и будущее не имѣютъ никакой дѣйствительности, а между тѣмъ само настоящее существуетъ только по отношенію къ этимъ несуществующимъ прошедшему и будущему, составляя лишь ихъ общую границу, математическую точку между ними, однимъ словомъ — нуль. Сущность пространства точно также состоитъ лишь въ возможности опредѣленія его частей другъ другомъ, что называется *положеніемъ*. Каждый предметъ имѣетъ пространственное положеніе только по отношенію къ другимъ смежнымъ предметамъ, опредѣляющимъ его, само же по себѣ пространство есть чистая пустота, ничто. Причинность опять-таки заключается

[52] Schopenhauer, „Uber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", S. 105 (3. Aufl.).

въ опредѣленіи одного явленія другимъ, есть существованіе одного чрезъ другое. А между тѣмъ эти три отношенія суть общія и необходимыя формы внѣшняго или феноменальнаго міра, только въ нихъ и чрезъ нихъ получаетъ онъ свое существованіе. Отсюда понятно, почему этотъ міръ представляетъ во всемъ и повсюду несомнѣнный характеръ ограниченности, непостоянства и зависимости, будучи, по словамъ Платона, *τὸ γιγνόμενον μὲν καὶ ἀπλλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.*

Итакъ, міръ, поскольку онъ опредѣляется формами представленія, міръ какъ представленіе, не заключаетъ въ себѣ никакого подлиннаго содержанія, и ничто въ немъ не имѣетъ дѣйствительнаго бытія. Этимъ необходимо вызывается вопросъ: *что* же есть дѣйствительно (*ὄντως*)? Если сущность міра не заключается въ его предметности, которая сама по себѣ совершенно пуста, то въ *чемъ* же эта сущность? Таковъ основной вопросъ метафизики.

Этотъ вопросъ не можетъ быть разрѣшенъ путемъ отвлеченно-логическимъ, познаніе метафизической сущности не можетъ быть выведено изъ общихъ понятій, ибо эти послѣднія не имѣютъ по природѣ своей никакого самостоятельнаго, первичнаго значенія, будучи лишь отвлеченіями отъ данныхъ непосредственнаго воззрѣнія, внѣшняго или внутренняго. Точно также метафизика не можетъ основываться на апріорной части познанія, такъ какъ эта апріорная часть имѣетъ только формальное значеніе: это именно тѣ формы воззрѣнія и законы разсудка, которые обусловливаютъ для субъекта возможность всякаго познанія, создаютъ міръ какъ представленіе и внѣ этого представленія не могутъ имѣть никакого примѣненія; между тѣмъ метафизика по задачѣ своей именно должна выйти за предѣлы міра какъ представленіе, слѣдовательно, она не можетъ основываться на формальной субъективной части сознанія, а на его содержаніи, т. е. должна имѣть эмпирическій источникъ познанія. Какъ объясненіе дѣйствительнаго міра, содержащагося въ цѣломъ человѣческаго опыта, метафизика должна основываться на этомъ самомъ опытѣ, а не на отвлеченныхъ понятіяхъ, лишенныхъ собственнаго содержанія, и не на апріорныхъ формахъ, имѣющихъ только условное значеніе.

Итакъ, для разрѣшенія эмпирической задачи метафизики обращаемся къ эмпиріи и сначала къ эмпиріи внѣшней. Ея содержаніе — внѣшній вещественный міръ — дается намъ непосредственно только какъ явленіе въ образѣ представленія. Какъ же найти здѣсь то, что не есть представленіе? Всякое данное опыта состоитъ, какъ доказано

Кантомъ, изъ двухъ элементовъ: изъ общихъ и необходимыхъ формъ нашего познанія, обусловливающихъ возможность всякаго опыта и имѣющихъ такимъ образомъ апріорный характеръ, и изъ собственной сущности явленій, названной Кантомъ Ding an sich и привходящей a posteriori. Поскольку данная дѣйствительность опредѣляется первымъ элементомъ, постольку она намъ ясна и понятна, ибо постольку она есть наше собственное представленіе, явленіе въ нашемъ сознаніи. Поскольку же въ ней находится второй элементъ, постольку она для насъ непонятна и таинственна; и выдѣляя въ данномъ явленіи общія апріорныя формы нашего познанія, мы получаемъ этотъ второй элементъ, т. е. внутреннюю сущность вещей, искомое метафизики, но получаемъ какъ чистое неизвѣстное, какъ x, лишенное всѣхъ апріорныхъ и, слѣдовательно, извѣстныхъ намъ коэффиціентовъ. Если бы міръ опредѣлялся исключительно формами нашего познанія, если бы онъ былъ только нашимъ представленіемъ, то въ немъ все было бы ясно и понятно. Всѣ явленія познавались бы a priori посредствомъ дедукціи изъ общихъ формъ представленія и, слѣдовательно, были бы такъ же очевидны и просты, какъ математическія аксіомы и теоремы. Между тѣмъ въ дѣйствительности мы находимъ, что во всякомъ явленіи, какъ бы просто оно ни казалось, всегда есть нѣчто такое, что не можетъ быть выведено a priori, а дается намъ эмпирически, нѣчто необъяснимое однѣми формами представленія и потому съ точки зрѣнія представленія, т. е. въ непосредственномъ предметномъ воззрѣніи, для насъ непонятное, таинственное. Этотъ-то непонятный ирраціональный элементъ во всякомъ явленіи очевидно и есть внутренняя его сущность — Ding an sich — независимая отъ нашего представленія и относящаяся къ этому послѣднему, какъ содержаніе къ формѣ. Поэтому, чѣмъ непонятнѣе для предметнаго воззрѣнія какое-нибудь явленіе, т. е. чѣмъ менѣе оно опредѣляется однѣми общими формами представленія, тѣмъ болѣе въ немъ проявляется внутренняя сущность міра — Ding an sich, и наоборотъ. То же самое отношеніе мы находимъ, разумѣется, и между науками, изучающими міръ явленій. Чѣмъ какая-нибудь наука апріорнѣе и, слѣдовательно, яснѣе и достовѣрнѣе, тѣмъ менѣе въ ней дѣйствительнаго содержанія, тѣмъ она формальнѣе. Поэтому вполнѣ апріорная и вслѣдствіе того вполнѣ ясная и достовѣрная наука — математика, есть вмѣстѣ съ тѣмъ наука вполнѣ формальная, исключительно занимающаяся представленіемъ въ его формахъ пространства и вре-

мени и совсѣмъ не касающаяся внутренняго содержанія этихъ формъ. Въ явленіяхъ, изучаемыхъ механикой и физикой, также еще преобладаетъ формальная сторона, но здѣсь уже привходитъ и эмпирическій элементъ. Хотя законы движенія, изучаемаго въ механикѣ и физикѣ, т. е. общіе способы его проявленія, могутъ быть выведены математически, т. е. a priori, но сущность самаго движенія или обусловливающихъ его силъ притяженія и отталкиванія, какъ данныхъ эмпирически, остается непонятною и для непосредственнаго воззрѣнія, и для физической науки, которая объясняетъ только *какъ*, а не *что* явленій. Въ явленіяхъ химическаго сродства эмпирическій элементъ уже получаетъ перевѣсъ надъ формальнымъ, и потому химія имѣетъ гораздо болѣе ирраціональный характеръ, нежели физика. Въ мірѣ органическомъ наука уже почти совершенно отказывается отъ апріорной дедукціи, и наконецъ въ человѣкѣ эмпирическій элементъ до того заслоняетъ собою общія формы представленія, что на первый взглядъ явленія собственно человѣческой жизни кажутся совершенно не подлежащими этимъ формамъ, не имѣющими никакого закономѣрнаго основанія, такъ что если бы человѣкъ былъ доступенъ намъ только извнѣ, посредствомъ разсудка съ его общими формами, какъ всѣ другіе предметы, то онъ казался бы намъ совершеннымъ чудомъ. Но это чудо — мы сами, и такимъ образомъ именно тутъ, гдѣ формы представленія являются окончательно недостаточными средствами пониманія, намъ открывается другой источникъ познанія внутренняго и непосредственнаго — вслѣдствіе того, что здѣсь познающее совпадаетъ съ познаваемымъ. Тотъ чисто-эмпирическій и потому непонятный и таинственный для насъ элементъ во всѣхъ явленіяхъ, составляющій ихъ внутреннюю сущность, эта недоступная для представленія вещь о себѣ, значеніе которой въ мірѣ явленій возрастаетъ по мѣрѣ ихъ усложненія и, наконецъ, въ насъ самихъ достигаетъ своего maximum'а, тутъ же, какъ наша собственная внутренняя сущность, и дѣлается намъ доступною непосредственно, — изъ x превращается въ извѣстную величину. Всѣ другіе предметы доступны намъ только извнѣ, въ формахъ представленія, сами же мы доступны для себя еще изнутри, съ субъективной стороны въ самосознаніи или внутреннемъ чувствѣ, гдѣ самобытная сущность отражается непосредственнѣйшимъ образомъ, не входя въ формы внѣшняго представленія, а познается нами, какъ наша собственная воля.

Для нашего предметнаго воззрѣнія или внѣшняго сознанія мы

сами являемся какъ представленіе на-ряду съ другими представленіями, какъ вещественное тѣло въ пространствѣ и времени, измѣняющееся и дѣйствующее подобно другимъ тѣламъ. Но между тѣмъ какъ дѣйствія и измѣненія этихъ другихъ тѣлъ доступны намъ только во внѣшнемъ предметномъ познаніи и, слѣдовательно, неизвѣстны въ своей сущности (ибо предметное познаніе сущности немыслимо. такъ какъ все предметное какъ такое есть только представленіе, явленіе посредствомъ разсудка), дѣйствія нашего собственнаго тѣла, будучи съ одной стороны точно также явленіями въ предметномъ мірѣ, доступны намъ еще съ другой стороны во внутреннемъ сознаніи или субъективно, такъ какъ тутъ мы сами составляемъ дѣйствующее, а не только представляющее. Я хочу и — поднимаю руку. Здѣсь то самое, — движеніе руки, — что во внѣшнемъ воззрѣніи является какъ движеніе вещественнаго предмета въ пространствѣ, времени и по законамъ механической причинности, однимъ словомъ — есть представленіе, то же самое во внутреннемъ сознаніи познается непосредственно какъ *актъ воли*, не пространственный и потому не подлежащій внѣшнему воззрѣнію. «Актъ воли и дѣйствіе тѣла не суть два предметно-познаваемыя состоянія, соединенныя связью причинности, они не находятся въ отношеніи причины и дѣйствія; нѣтъ, они суть одно и то же, только данное двумя совершенно различными способами: съ одной стороны совершенно непосредственно, съ другой же въ воззрѣніи для разсудка. Дѣйствіе тѣла есть не что иное, какъ опредмеченный (objectivirte). т. е. вошедшій въ воззрѣніе, актъ воли»[53]. Итакъ, внутренняя сущность. о себѣ бытіе тѣлеснаго движенія есть актъ воли, или точнѣе: то, что въ непосредственномъ явленіи. въ предметномъ внѣшнемъ воззрѣніи или представленіи есть движеніе тѣла, то въ непосредственномъ своемъ явленіи есть актъ воли[54]. Познаніе, которое мы имѣемъ о своемъ хотѣніи, не есть, какъ сказано, воззрѣніе или конкретное представленіе (ибо таковое всегда пространственно); но не есть оно и отвлеченное понятіе: напротивъ, оно дѣй-

[53] Schopenhauer, „Welt als Wille und Vorstellung“, 3. Aufl., I. B, S. 119.

[54] Точно также всѣ воздѣйствія на тѣло со стороны другихъ предметовъ непосредственно ощущаются во внутреннемъ сознаніи какъ аффекты воли — боль или удовольствіе. Очевидно, что всѣ такъ называемыя внутреннія чувства или аффекты суть лишь различныя состоянія хотѣнія. Въ частности это показано Спинозой во 2-й и 3-й книгѣ его Иѳики.

ствительнѣе, чѣмъ что-либо другое. Далѣе, оно не есть формальное апріорное познаніе, напротивъ, совершенно a posteriori познается здѣсь данное внутренняго опыта. Слѣдовательно, остается признать, что здѣсь во внутреннемъ сознаніи нашей воли мы сознаемъ непосредственно[55] подлинную природу сущаго — то, что Кантъ назвалъ Ding an sich. Если, такимъ образомъ, только во внутреннемъ сознаніи дается намъ настоящая сущность, то, что не есть представленіе, то мы должны черезъ самихъ себя понять и объяснить внѣшній міръ, а не наоборотъ — себя черезъ внѣшній міръ[56].

Какъ мы видѣли, воля прежде всего выражается въ произвольныхъ движеніяхъ нашего тѣла, поскольку именно эти послѣднія суть не что иное, какъ видимость отдѣльныхъ актовъ воли, съ которыми они непосредственно и вполнѣ одновременно происходятъ, какъ одно и то же съ ними, отличаясь отъ нихъ только формою познаваемости, въ которую они перешли, ставши представленіемъ.

«Но эти акты воли еще имѣютъ основаніе внѣ себя — въ мотивахъ дѣйствія. Однако, эти послѣдніе опредѣляютъ всегда только чего я хочу въ данное время, на данномъ мѣстѣ, при данныхъ обстоятельствахъ, и ничего болѣе; а что я вообще *хочу* и *чего я вообще* хочу, т. е. характеръ всего моего хотѣнія — это отъ нихъ нисколько не зависитъ. Поэтому моя воля въ цѣломъ по существу своему не можетъ быть объясняема изъ мотивовъ, которые опредѣляютъ только ея проявленіе въ данный моментъ, суть только поводы, по которымъ моя воля выражается; сама же она, напротивъ, находится внѣ области закона мотиваціи; только явленіе ея въ каждомъ моментѣ необходимо имъ опредѣляется».

«Если теперь каждое дѣйствіе моего тѣла есть явленіе извѣстнаго акта воли, въ которомъ при данныхъ мотивахъ выражается моя воля, вообще и въ цѣломъ, т. е. мой характеръ, то и необходимое условіе и предположеніе тѣлеснаго дѣйствія должно также быть явленіемъ воли (ибо ея явленіе не можетъ зависѣть ни отъ чего такого, что не существовало бы непосредственно и единственно чрезъ нее,

---

[55] Не безусловно непосредственно, ибо сохраняется форма внутренняго чувства — время. Но одно время само по себѣ, безъ пространства и причинности, обусловливающихъ предметное воззрѣніе, есть форма безразличная, не производящая существеннаго измѣненія въ воспринимаемомъ.

[56] „Welt als Wille und Vorstellung“, II, 219.

отъ чего-нибудь для нея случайнаго, чрезъ что̀ и само ея явленіе было бы для нея случайно), а это необходимое условіе всякаго тѣлеснаго дѣйствія есть само тѣло. Итакъ, само тѣло должно уже быть явленіемъ воли и должно относиться къ моей волѣ въ ея цѣлости такъ, какъ отдѣльныя дѣйствія тѣла относятся къ отдѣльнымъ актамъ воли. Все тѣло должно быть не чѣмъ инымъ, какъ видимостью моей воли, или самой моей волей, поскольку она есть предметъ воззрѣнія, реальное представленіе» [57]. Ибо хотя несомнѣнно, что какъ организація нашего тѣла, такъ и значительная часть его отправленій (такъ называемыя непроизвольныя или растительныя отправленія) нисколько не зависятъ отъ нашей сознательной, т. е. съ разсудочнымъ познаніемъ мотивовъ соединенной воли, но изъ этого, однако, не слѣдуетъ, чтобъ эта организація вообще не была проявленіемъ или предметностью воли и эти отправленія — дѣйствіями воли, такъ какъ понятіе воли, какъ мы сейчасъ увидимъ, предѣлами эмпирическаго сознанія ограничиваться не можетъ.

Мы нашли во внутреннемъ сознаніи нашей воли то, что не есть представленіе, въ чемъ выражается самобытная сущность. Но между тѣмъ очевидно, что̀ въ этомъ единственномъ данномъ непосредственнаго сознанія, въ этихъ, по выраженію Шопенгауэра, тѣсныхъ вратахъ къ истинѣ, мы имѣемъ нѣчто совершенно двусмысленное. Ибо если съ одной стороны несомнѣнно, что наша воля, не будучи представленіемъ, т. е. бытіемъ для другого, eo ipso есть о себѣ сущее, самобытная дѣйствительность, Ding an sich, — то съ другой стороны столь же несомнѣнно, что эта воля, какъ она намъ непосредственно извѣстна, именно въ актахъ воли отдѣльныхъ эмпирическихъ особей — эта эмпирическая воля какъ такая никакого самобытнаго значенія не имѣетъ, ибо всегда опредѣляется мотивами въ сознаніи субъекта, опредѣляемость же воли тѣми или другими извѣстными мотивами зависитъ отъ индивидуальнаго характера каждой особи, а характеръ, очевидно, отъ самого эмпирическаго субъекта, какъ такого (отдѣльной особи) не зависитъ, т. е. индивидуальная воля эмпирическихъ субъектовъ, какъ она выражается въ ихъ отдѣльныхъ дѣйствіяхъ, не самобытна, не свободна, а обусловлена. Будучи необходимо опредѣляема мотивами въ своемъ проявленіи, она подчиняется закону достаточнаго основанія, какъ коренной формѣ явленій, вхо-

---

[57] Ibidem, I, 126—128.

дитъ такимъ образовъ въ область явленій. Воля, какъ мы ее непосредственно знаемъ, воля человѣческихъ особей всегда опредѣлена: человѣкъ, правда, можетъ дѣйствовать такъ, какъ хочетъ, но самое это *какъ онъ хочетъ* всегда обусловлено: онъ хочетъ такъ или иначе, того или другого — на основаніи тѣхъ или другихъ мотивовъ, необходимо дѣйствующихъ на него сообразно природному его характеру, отъ него не зависящему. Но съ другой стороны всеобщее и неискоренимое сознаніе нравственной отвѣтственности, предполагающей свободу, противорѣчитъ абсолютному детерминизму, для котораго это сознаніе не имѣетъ никакого смысла, тогда какъ оно есть несомнѣнный и всеобщій фактъ, который невозможно объяснить изъ какихъ-нибудь случайныхъ или внѣшнихъ причинъ. Но опять необходимая обусловленность, несвобода эмпирической воли, есть точно также несомнѣнный фактъ, одинаково признаваемый какъ обыкновеннымъ сознаніемъ, такъ и всѣми настоящими философами. Такое противорѣчіе можетъ быть разрѣшено только чрезъ различеніе воли въ проявленіи отъ воли въ самой себѣ. Это различеніе, выраженное уже Кантомъ въ ученіи объ эмпирическомъ и объ умопостигаемомъ (intelligible) характерѣ, вполнѣ развито Шопенгауэромъ. Воля въ своей сущности самобытна и, слѣдовательно, свободна, но, проявляясь, она необходимо подчиняется закону явленій, именно закону достаточнаго основанія; поэтому всякое проявленіе, всякій отдѣльный актъ воли необходимо всегда опредѣленъ достаточнымъ основаніемъ, никогда не можетъ быть свободенъ, и детерминизмъ здѣсь — во всемъ своемъ правѣ. По существу же своему воля не имѣетъ никакого основанія внѣ себя, она автоматична или безусловно свободна, т. е. имѣетъ значеніе трансцендентное, есть метафизическая сущность. Какъ такая, она всеедина, ибо всякая реальная множественность предполагаетъ пространство и время — формы, принадлежащія только представленію, а не о себѣ сущему. Если же воля есть всеединая метафизическая сущность, то все существующее въ цѣломъ и каждое индивидуальное существованіе въ отдѣльности есть лишь проявленіе этой единой воли, т. е. всякое единичное явленіе имѣетъ какъ свою внутреннюю сущность, единую самобытную волю. Такимъ образомъ, каждая волящая особь, будучи съ одной стороны въ своихъ проявленіяхъ вполнѣ обусловлена, съ другой стороны въ своей внутренней сущности вполнѣ свободна; хотя всѣ дѣйствія ея опредѣляются мотивами, а сила мотивовъ надъ нею — ея природнымъ характеромъ, но самый

этотъ природный характеръ особи есть произведеніе ея же свободной воли, какъ метафизической сущности. «Каждый человѣкъ есть то, что онъ есть *чрезъ свою волю,* и его характеръ первоначаленъ, такъ какъ хотѣніе есть основа его существа. Онъ есть свое собственное произведеніе (Werk) прежде всякаго познанія» [58]. Такимъ образомъ, черезъ перенесеніе свободы воли изъ operari, гдѣ полагали ее признававшіе ее и гдѣ справедливо ее отрицали детерминисты — чрезъ перенесеніе свободы воли изъ operari въ ея esse разрѣшается антиномія свободы и необходимости, и противоположныя воззрѣнія совершенно примиряются.

Итакъ, воля, которая, проявляясь, подчиняется закону необходимости, сама въ себѣ есть метафизическая, всеединая, безусловно-свободная сущность. Тотъ чисто эмпирическій неразложимый на формы представленія и потому непонятный элементъ, который присущъ каждому явленію внѣшняго міра и который въ области внѣшняго опыта физическая наука называетъ силами природы, обозначая словомъ «сила» неизвѣстное въ сущности начало явленій, которое, какъ мы видѣли, есть то самое, что Кантъ назвалъ Ding an sich, — этотъ-то неизвѣстный элементъ, благодаря данному внутренняго опыта становится совершенно извѣстнымъ, опредѣляясь какъ воля. Такимъ образомъ, категорія силы сводится къ категоріи воли и этимъ объясняется. Въ самомъ дѣлѣ, это не есть простое измѣненіе терминологіи, а настоящее объясненіе неизвѣстнаго изъ извѣстнаго. Ибо сила есть только алгебраическій знакъ для неизвѣстной величины — x, тогда какъ воля есть то, что намъ всего болѣе извѣстно, и притомъ не отвлеченно и формально, а непосредственно, какъ настоящая дѣйствительность. Итакъ, все существующее съ одной стороны есть воля, съ другой — представленіе, опредѣленное общею формою представленія — «положеніе о достаточномъ основаніи». Поэтому всякое движеніе и измѣненіе во всемъ мірѣ явленій есть съ одной стороны — изнутри — дѣйствіе воли какъ первоначала всѣхъ явленій, съ другой же стороны, входя въ область представленія, необходимо обусловливается извнѣ опредѣленною частною *причиною* (ибо положеніе о достаточномъ основаніи, въ примѣненіи къ движенію и измѣненію, есть законъ *причинности,* или положеніе о достаточномъ основаніи *быванія* — des Werdens). Обыкновенное воззрѣніе при-

---

[58] Ibidem, I, 345.

знаетъ два совершенно отдѣльныхъ начала движенія: нѣкоторыя движенія, именно сознательныя дѣйствія человѣка, оно приписываетъ исключительно внутреннему началу воли, считаетъ ихъ произвольными, другія же, именно движенія вещественнаго міра, оно столь же исключительно приписываетъ внѣшнимъ причинамъ, опредѣляющимъ ихъ съ безусловной необходимостью въ противоположность свободѣ перваго рода движеній. Шопенгауэръ же, напротивъ, утверждаетъ, что оба начала совмѣстно и нераздѣльно обусловливаютъ всякое движеніе, будь то паденіе камня или дѣйствіе человѣка, такъ что нѣтъ собственно двухъ отдѣльныхъ началъ движенія, а только одно, лишь съ двухъ различныхъ сторонъ познаваемое; ибо всякое движеніе совмѣстно и одинаково обусловливается съ одной стороны волею — какъ *сущностью* всѣхъ явленій безъ исключенія, и съ другой стороны причинною необходимостью — какъ *формою* всѣхъ явленій безъ исключенія. Заблужденіе обыкновеннаго воззрѣнія объясняется, во-первыхъ, тѣмъ, что внутреннее начало всякаго движенія извѣстно намъ непосредственно только въ насъ самихъ, какъ наша воля, — въ явленіяхъ же природы, познаваемыхъ только извнѣ чрезъ представленіе, это внутреннее начало, подъ условнымъ названіемъ силы, остается совершенно неизвѣстнымъ, а потому не можетъ быть признано и его существенное тождество съ нашею волею, открываемое только посредствомъ философской рефлексіи. Во-вторыхъ, начало движенія съ внѣшней его стороны — причинность въ различныхъ сферахъ бытія является въ различныхъ видахъ и съ большею или меньшею ясностью. Такъ, въ мірѣ неорганическомъ, гдѣ оно имѣетъ видъ механической причинности, является съ наибольшей ясностью вслѣдствіе того, что здѣсь причина и слѣдствіе совершенно однородны и равномѣрны, дѣйствіе всегда равно воздѣйствію, количество сообщеннаго движенія всегда равняется количеству потеряннаго. Въ мірѣ органическомъ, въ явленіяхъ собственно растительной жизни, причинность уже не такъ ясна, ибо здѣсь причина, являясь въ видѣ возбужденія (Reiz), и качественно и количественно различается отъ дѣйствія. Еще менѣе ясна причинная связь въ явленіяхъ собственно животной жизни, гдѣ причина принимаетъ видъ *мотива,* и, наконецъ, въ дѣйствіяхъ человѣческихъ, опредѣляемыхъ также мотивами, но уже не чувственно-созерцаемыми только, какъ у животныхъ, но также и отвлеченно-мыслимыми, хотя законъ причинности и не теряетъ своего существеннаго характера, но вслѣдствіе совершенной разнородности причины и

дѣйствія связь между ними становится крайне неясною, а для грубаго взгляда и совсѣмъ исчезаетъ, вслѣдствіе чего дѣлается возможнымъ безсмысленное ученіе о совершенной свободѣ человѣческихъ дѣйствій — liberum arbitrium indifferentiae. Философія же Шопенгауэра чрезъ соединеніе внѣшняго познанія съ внутреннимъ даетъ возможность признать, несмотря на всѣ привходящія различія, два тождества, именно тождество причинности самой съ собою на всѣхъ ступеняхъ, и затѣмъ тождество сперва неизвѣстнаго *x* (т. е. силъ природы и жизни) съ волею въ насъ. Мы познаемъ, говорю я, во-первыхъ, тождественную сущность причинности въ различныхъ образахъ, которые она должна принимать на различныхъ ступеняхъ, является ли она какъ механическая, химическая, физическая причина, какъ возбужденіе, какъ воззрительный мотивъ: какъ отвлеченный, мыслимый мотивъ, — мы познаемъ ее какъ одно и то же какъ тамъ, гдѣ ударяющее тѣло теряетъ столько же движенія, сколько оно сообщаетъ, такъ и тамъ, гдѣ борются мысли съ мыслями и побѣдившая мысль, какъ сильнѣйшій мотивъ, приводитъ человѣка въ движеніе, каковое движеніе тогда уже совершается съ неменьшею необходимостью, чѣмъ движеніе брошеннаго шара. Вмѣсто того, чтобы тамъ, гдѣ движимое составляемъ мы сами и потому внутренняя сторона процесса извѣстна намъ совершенно непосредственно, — вмѣсто того, чтобы, какъ ослѣпленные и смущенные этимъ внутреннимъ свѣтомъ, отчуждать себя отъ общей, во всей природѣ намъ предлежащей причинной связи, лишая себя этимъ навсегда ея пониманія, — мы, напротивъ, привносимъ новое, изнутри полученное познаніе къ внѣшнему, какъ его ключъ, и познаемъ *второе тождество,* — тождество нашей воли съ тѣмъ намъ доселѣ неизвѣстнымъ *x,* которое является остаткомъ при всякомъ причинномъ объясненіи. Вслѣдствіе этого мы говоримъ: и тамъ, гдѣ очевиднѣйшая причина производитъ дѣйствіе, то все-таки же остающееся при этомъ таинственное, то *x,* или собственно внутреннее начало процесса, истинный двигатель, о себѣ сущее этого явленія,—даннаго намъ, вѣдь, только какъ представленіе по формамъ и законамъ представленія, — есть существенно одно и то же съ тѣмъ, что при дѣйствіяхъ нашего, тоже какъ воззрѣніе или представленіе намъ даннаго, тѣла внутренно и непосредственно извѣстно намъ какъ *воля.* Какъ поэтому съ одной стороны мы признаемъ сущность причинности — имѣющей наибольшую ясность только на низшихъ ступеняхъ объективаціи воли (т. е. природы) — признаемъ ее

на всѣхъ, даже высшихъ ступеняхъ; такъ же точно признаемъ мы съ другой стороны сущность воли на всѣхъ, даже низшихъ, ступеняхъ, хотя только на высшей получаемъ непосредственно это познаніе. Старое заблужденіе говоритъ: гдѣ есть воля, тамъ нѣтъ причинности, и гдѣ причинность — нѣтъ воли. Мы же говоримъ: вездѣ, гдѣ есть причинность, есть и воля, и нигдѣ воля не дѣйствуетъ безъ причинности. Punctum controversiae есть такимъ образомъ: могутъ ли и должны ли воля и причинность находиться заразъ и вмѣстѣ въ одномъ и томъ же процессѣ? Признаніе утвердительнаго отвѣта затрудняется тѣмъ обстоятельствомъ, что причинность и воля познаются двумя существенно различными способами: причинность совершенно извнѣ, вполнѣ посредственно, вполнѣ чрезъ разсудокъ, — воля совершенно изнутри, непосредственно; и поэтому, чѣмъ яснѣе въ каждомъ данномъ случаѣ бываетъ познаніе одного, тѣмъ темнѣе познаніе другого. Гдѣ причинность наиболѣе понятна, наименѣе познаемъ мы сущность воли, и гдѣ воля является несомнѣнной, причинность такъ затемняется, что грубый разсудокъ рѣшается ее отрицать. Но причинность, какъ мы научены Кантомъ, есть не что иное, какъ a priori познаваемая форма самого разсудка, слѣдовательно, сущность представленія какъ такого, которое есть одна сторона міра; другая сторона есть воля: она есть Ding an sich. То, въ обратномъ отношеніи находящееся, проясненіе причинности и воли, то поперемѣнное выявленіе и скрываніе обѣихъ зависитъ, такимъ образомъ, отъ того, что чѣмъ болѣе какая-нибудь вещь дана намъ какъ только явленіе, т. е. какъ представленіе, тѣмъ болѣе выказывается апріорная форма представленія, т. е. причинность; такъ въ неограниченной природѣ: — и наоборотъ, чѣмъ непосредственнѣе сознаемъ мы волю, тѣмъ болѣе отступаетъ назадъ форма представленія — причинность; такъ въ насъ самихъ. Итакъ, чѣмъ ближе выступаетъ одна сторона міра, тѣмъ болѣе теряемъ мы изъ виду другую» [59].

Всякое индивидуальное бытіе какъ такое есть лишь явленіе единой воли, явленіе, обусловленное формами явленій: пространствомъ, временемъ и причинностью, которыя, такимъ образомъ, составляютъ то, что схоластики называли principium individuationis. Множественность единичныхъ особей есть только явленіе, они въ своей отдѣльности только представляются, внутренняя же сущность всѣхъ ихъ

---

[59] „Über den Willen in der Natur", 2. Aufl., 85—87.

тождественна. Это существенное тождество особей и призрачность ихъ отдѣльности имѣетъ, между прочимъ, свое натуральное выраженіе въ жизни рода, нравственное же сознаніе этого тождества непосредственно выражается въ сочувствіи единичнаго существа съ другими, и это сочувствіе Шопенгауэръ полагаетъ какъ первооснову всякой нравственности. Чтобы понять значеніе этого принципа, должно узнать тотъ характеръ, который по Шопенгауэру принадлежитъ волѣ самой въ себѣ.

Воля, хотѣніе предполагаетъ предметъ хотѣнія; но міровая воля, какъ сущность всего, не можетъ имѣть никакого предмета внѣ себя; поэтому она можетъ хотѣть только самое себя и есть такимъ образомъ необходимо хотѣніе собственнаго существованія — Wille zum Leben. Но всякое хотѣніе по природѣ своей есть неудовлетворенное стремленіе, недовольство. Поэтому, безконечно утверждая свое существованіе, какъ хотѣніе, міровая воля безконечно утверждаетъ свое недовольство, и есть, такимъ образомъ, безконечное страданіе, вѣчный голодъ. Пока существуетъ воля, въ какихъ бы формахъ она ни проявлялась, она необходимо остается неудовлетвореннымъ стремленіемъ, слѣдовательно, все существующее, имѣя своей метафизическою основой волю, есть по существу своему страданіе. А если такъ, то отождествленіе своего бытія съ другимъ, т. е. сочувствіе необходимо есть сostраданіе (*συμπάθεια*). Къ состраданію сводитъ Шопенгауэръ всю нравственность[60]. Оно же само имѣетъ свое метафизическое основаніе въ существенномъ тождествѣ всего живущаго, ибо въ состраданіи именно это тождество утверждается нравственнымъ существомъ, которое, проникая (durchschauend) principium individuationis, отрицаетъ эту являемую, кажущуюся особность, перестаетъ смотрѣть на другія существа какъ на дѣйствительно отъ него отдѣльныя, внѣшнія ему, а признаетъ ихъ существованіе какъ свое собственное. «И если это проникновеніе principii individuationis, это непосредственное познаніе тождества воли во всѣхъ ея явленіяхъ достигаетъ высокой степени ясности, то оно тотчасъ окажетъ еще далѣе простирающееся вліяніе на волю. Именно, когда principium individuationis, этотъ покровъ Майи, сталъ настолько прозраченъ передъ глазами человѣка, что онъ уже не дѣлаетъ эгоистическаго различія между своею особой и чужими, но въ страданіяхъ другихъ принимаетъ

---

[60] См. Schopenhauer, „Zwei Grundprobleme der Ethik“, 2. Aufl. 1860.

столько же участія, сколько въ своихъ собственныхъ; — тогда само собою слѣдуетъ, что такой человѣкъ, познающій во всѣхъ существахъ себя, свое внутреннѣйшее и истинное *я*, долженъ признавать своими и безконечныя страданія всего живущаго и, такимъ образомъ, усвоять себѣ скорбь цѣлаго міра. Ему никакое страданіе уже болѣе не чуждо. Онъ уже не имѣетъ въ виду, подобно тому, кто еще подчиненъ эгоизму, только свое личное и измѣнчивое благо и горе. Такъ какъ онъ проникъ principium individuationis, то все ему одинаково близко. Онъ познаетъ міръ въ его цѣломъ, постигаетъ его сущность и находитъ его въ постоянномъ исчезновеніи, ничтожномъ стремленіи, внутреннемъ противоборствѣ и всегдашнемъ страданіи, видитъ, куда ни взглянетъ, страдающее человѣчество и страдающую животность и гибнущій міръ. А все это теперь для него такъ же близко, какъ для эгоиста его собственная особа. Какъ же могъ бы онъ теперь, при такомъ познаніи міра, утверждать эту самую жизнь постоянными актами воли? Итакъ, если тотъ, кто еще подчиненъ principio individuationis, познаетъ только отдѣльныя вещи и ихъ отношенія къ своей личности, и онѣ тогда становятся постоянно возобновляющимися *мотивами* его хотѣнія, то, напротивъ, описанное нами познаніе цѣлаго, сущности вещей самихъ по себѣ, становится *квіетивомъ* всего и всякаго хотѣнія. Воля теперь отвращается отъ жизни. Человѣкъ достигаетъ состоянія добровольнаго отреченія, резингаціи, истиннаго равнодушія и совершеннаго безволія. Его воля обращается, не утверждаетъ болѣе его собственное, въ явленіи отражающееся, существо, а отрицаетъ его» [61].

Здѣсь простая нравственность переходитъ уже въ аскезисъ, гдѣ міровая воля отрицается сама въ себѣ, какъ такая, какъ хотѣніе жизни, а все существующее какъ ея явленіе. Цѣль — чистое ничто, нирвана. Боящимся такого результата Шопенгауэръ объясняетъ, что *ничто* есть понятіе совершенно относительное, имѣющее смыслъ только по отношенію къ *чему-нибудь*, имъ отрицаемому. Это *что-нибудь*, т. е. то, что мы принимаемъ за положительное и называемъ существующимъ, есть созерцаемый нами міръ представленія и проявляющаяся въ немъ воля, составляющая нашу собственную сущность. Отрицаніе воли и ея проявленій для этой точки зрѣнія есть ничто; но для другой точки зрѣнія сама воля съ своими проявленіями

---

[61] „Welt als Wille und Vorstellung", 447—449.

можетъ быть ничѣмъ, а отрицаніе ея — сущимъ. «Оставаясь вполнѣ на точкѣ зрѣнія философіи, говоритъ въ заключеніе Шопенгауэръ, мы должны здѣсь удовлетвориться отрицательнымъ познаніемъ, достигнувъ послѣдней границы положительнаго. Познавши внутреннюю сущность міра какъ волю, и во всѣхъ явленіяхъ, отъ безсознательнаго стремленія темныхъ силъ природы до полной сознаніемъ дѣятельности человѣка, признавши только предметность этой воли, мы никакъ не избѣжимъ того слѣдствія, что вмѣстѣ съ свободнымъ отрицаніемъ, самоуничтоженіемъ воли исчезнутъ и всѣ тѣ явленія, то постоянное стремленіе и влеченіе безъ цѣли и отдыха на всѣхъ ступеняхъ предметности, въ которомъ и чрезъ которое состоитъ міръ; исчезнетъ разнообразіе послѣдовательныхъ формъ, исчезнетъ вмѣстѣ съ волей все ея явленіе съ своими общими формами — пространствомъ и временемъ, а наконецъ, и послѣдняя основная его форма — субъектъ и объектъ. Нѣтъ воли — нѣтъ представленія, нѣтъ міра. Передъ нами, конечно, остается только ничто. Но то, что противится этому переходу въ ничтожество — наша природа — есть вѣдь только эта самая воля къ существованію (Wille zum Leben), составляющая насъ самихъ, какъ и нашъ міръ. Что мы такъ страшимся ничтожества или, что то же, такъ хотимъ жить — означаетъ только, что мы сами не что иное, какъ это хотѣніе жизни, и ничего не знаемъ, кромѣ него. Поэтому то, что останется по совершенномъ уничтоженіи воли, для насъ, которые еще полны волей, есть, конечно, ничто; но и наоборотъ, для тѣхъ, въ которыхъ воля обратилась и отреклась отъ себя, для нихъ этотъ нашъ столь реальный міръ, со всѣми его солнцами и млечными путями — *есть ничто»* [62].

Такъ оканчивается философія Шопенгауэра. Воля, утверждаемая имъ какъ основное начало, и происходящее отсюда соединеніе этики съ метафизикой, обозначаютъ собою, какъ мы увидимъ, совершенный поворотъ въ ходѣ всей западной философіи. Но у Шопенгауэра воля какъ метафизическая сущность не имѣетъ никакого дѣйствительнаго смысла. Ибо воля вообще, безо всякаго предмета хотѣнія, безъ цѣли, воля безъ представленія (которое у Шопенгауэра не есть необходимая принадлежность воли, а случайное явленіе или даже, какъ онъ говоритъ, Gehirnphänomen) — такая воля, очевидно, есть пустое слово, не имѣющее никакого преимущества передъ «Ding

---

[62] Ibidem, I, 485—487.

an sich» у Канта или «силами природы» въ естествознаніи. Дать волѣ ея дѣйствительное значеніе и преобразовать этимъ ученіе Шопенгауэра, снявши его односторонность, — составляетъ задачу *Гартмана* въ его «философіи безсознательнаго», къ которой мы теперь и должны обратиться.

Всякое хотѣніе хочетъ перехода извѣстнаго настоящаго состоянія въ другое. Настоящее состояніе каждый разъ дано, будь то просто покой; но въ одномъ этомъ настоящемъ состояніи никогда не могло бы заключаться хотѣніе, если бы не существовала по крайней мѣрѣ идеальная возможность чего-нибудь другого. Даже такое хотѣніе, которое стремится къ продолженію настоящаго состоянія [63], возможно только чрезъ представленіе прекращенія этого состоянія, слѣдовательно, чрезъ двойное отрицаніе. Несомнѣнно, такимъ образомъ, что для хотѣнія необходимы прежде всего два условія, изъ коихъ одно есть настоящее состояніе — какъ исходная точка. Другое, какъ цѣль хотѣнія, не можетъ быть настоящимъ состояніемъ, а есть нѣкоторое будущее, присутствіе котораго желается. Но такъ какъ это будущее состояніе какъ такое не можетъ *реально* находиться въ настоящемъ актѣ хотѣнія, а между тѣмъ должно въ немъ какъ-нибудь находиться, ибо безъ этого невозможно и самое хотѣніе, то необходимо должно оно содержаться въ немъ *идеально,* т. е. какъ *представленіе.* Но точно также и положительно мыслимое настоящее состояніе можетъ стать исходной точкой хотѣнія лишь постольку, поскольку входитъ въ представленіе. Поэтому: ***нѣтъ воли безъ представленія,*** какъ уже и Аристотель говоритъ: *ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας*. Изъ непризнанія этого проистекаетъ вся особенность и односторонность Шопенгауэровой философіи, которая принимаетъ одну волю какъ метафизическое начало, представленіе же или интеллектъ производитъ матеріалистически [64].

Итакъ, метафизическое начало есть воля, соединенная съ представленіемъ, — *представляющая воля.* Но воля и представленіе непосредственно даны намъ только въ сознаніи отдѣльныхъ существъ, и здѣсь, будучи совершенно обусловлены, они, очевидно, принадлежатъ уже къ міру явленій, воля же и представленіе какъ всеобщее первоначало лежитъ за предѣлами индивидуальнаго сознанія, а такъ

---

[63] Какъ у Шопенгауэра утверждающая себя воля.

[64] „Philosophie des Unbewussten" von E. v. Hartmann, 2 Aufl., 1870, 90—92.

какъ о другомъ, не индивидуальномъ сознаніи мы не имѣемъ никакого понятія, то Гартманъ и опредѣляетъ метафизическое начало какъ «безсознательное» (das Unbewusste), не для обозначенія этимъ только отрицательнаго предиката «быть безсознательнымъ», а для обозначенія неизвѣстнаго положительнаго субъекта, которому этотъ предикатъ принадлежитъ, именно вмѣсто «безсознательная воля и безсознательное представленіе» вмѣстѣ взятыхъ [65].

Хотя, такимъ образомъ, метафизическое начало по существу своему лежитъ за предѣлами эмпирическаго сознанія, но тѣмъ не менѣе въ области этого сознанія, въ области нашего опыта, можемъ мы находить такія данныя, которыя своимъ существованіемъ предполагаютъ это метафизическое начало и, слѣдовательно, требуютъ его признанія. Если существуютъ въ природѣ такія явленія, которыя, будучи совершенно необъяснимы изъ однѣхъ вещественныхъ или механическихъ причинъ, возможны только какъ дѣйствія духовнаго начала, т. е. воли и представленія, и если, однако, съ другой стороны несомнѣнно, что при этихъ явленіяхъ не дѣйствуетъ никакая индивидуально-сознательная воля и представленіе [66], то необходимо признать эти явленія какъ дѣйствія нѣкоторой, за предѣлами индивидуальнаго сознанія находящейся, воли и представленія, т. е. за дѣйствія того начала, которое Гартманъ называетъ безсознательнымъ и которое, такимъ образомъ, не будучи непосредственно дано въ сознаніи, познается въ своихъ проявленіяхъ, необходимо его предполагающихъ. И дѣйствительно, Гартманъ въ различныхъ сферахъ опыта, какъ внѣшняго, такъ и внутренняго, указываетъ такія дѣйствія метафизическаго духовнаго начала, и, такимъ образомъ, на основаніи несомнѣнныхъ фактическихъ данныхъ, посредствомъ индуктивнаго естественно-научнаго метода, доказываетъ дѣйствительность этого метафизическаго начала.

Результаты своего эмпирическаго изслѣдованія Гартманъ выражаетъ въ слѣдующихъ положеніяхъ:

1) «Безсознательное» образуетъ и сохраняетъ организмъ, возстановляетъ внутреннія и внѣшнія его поврежденія, цѣлемѣрно направляетъ его движенія и обусловливаетъ его употребленіе для сознательной воли.

---

[65] Ibidem, 3.

[66] Т. е. воля и представленіе отдѣльныхъ особей.

2) «Безсознательное» даетъ въ инстинктѣ каждому существу то, въ чемъ оно нуждается для своего сохраненія и для чего недостаточно его сознательнаго мышленія, напримѣръ, человѣку—инстинкты для пониманія чувственнаго воспріятія, для образованія языка и общества, и многіе другіе.

3) «Безсознательное» сохраняетъ роды посредствомъ полового влеченія и материнской любви, облагораживаетъ ихъ посредствомъ выбора въ половой любви и ведетъ родъ человѣческій въ исторіи неуклонно къ цѣли его возможнаго совершенства.

4) «Безсознательное» часто управляетъ человѣческими дѣйствіями посредствомъ чувствъ и предчувствій тамъ, гдѣ имъ не могло бы помочь сознательное мышленіе.

5) «Безсознательное» своими внушеніями въ маломъ, какъ и въ великомъ, споспѣшествуетъ процессу мышленія и ведетъ человѣка въ мистикѣ къ предощущенію высшихъ, сверхчувственныхъ единствъ.

6) Оно же, наконецъ, одаряетъ людей чувствомъ красоты и художественнымъ творчествомъ»[67].

Во всѣхъ этихъ дѣйствіяхъ своихъ безсознательное характеризуется слѣдующими отрицательными свойствами:

1. Безсознательное не страдаетъ[68].

2. Безсознательное не прерываетъ своей дѣятельности[69].

3. Тогда какъ всякое сознательное представленіе имѣетъ чувственную форму, безсознательное мышленіе можетъ быть только нечувственнымъ (kann nur von unsinnlicher Art seyn).

4. Безсознательное не колеблется и не сомнѣвается, оно не нуждается нисколько во времени для соображенія, но мгновенно схватываетъ результатъ вмѣстѣ со всѣмъ логическимъ процессомъ его производящимъ, т. е. мышленіе безсознательнаго есть совершенно внутреннее и непосредственное, какъ бы умственное созерцаніе. Вслѣдствіе совпаденія мыслительнаго процесса и его результатовъ въ одномъ моментѣ, т. е. въ нулѣ времени, мышленіе безсознательнаго безвременно (zeitlos), хотя и находится во времени — поскольку самъ моментъ, въ которомъ мыслится, имѣетъ свое временное мѣсто въ остальномъ ряду временныхъ явленій. Но если мы сообразимъ, что самъ этотъ моментъ узнается только чрезъ проявленіе его ре-

---

[67] „Philosophie des Unbewusstes", 327.
[68] Въ подлинникѣ: erkrankt nicht.
[69] Въ подлинникѣ: ermüdet nicht.

зультата и что мышленіе безсознательнаго въ каждомъ частномъ случаѣ получаетъ существованіе только входя опредѣленнымъ образомъ въ міръ явленій (ибо въ предварительныхъ соображеніяхъ и предположеніяхъ оно не нуждается), то легко вывести заключеніе, что это мышленіе лишь постольку находится во времени, поскольку во времени находится его проявленіе (das In-Erscheinung-Treten), но что помимо этого, само по себѣ мышленіе безсознательнаго не только безвременно, но и не временно, т. е. внѣ всякаго времени. Въ такомъ случаѣ уже не можетъ быть рѣчи о представляющей *дѣятельности* безсознательнаго въ собственномъ смыслѣ, а должно признать, что міръ всѣхъ возможныхъ представленій заключенъ, какъ идеальное существованіе, въ лонѣ безсознательнаго, и *дѣятельность*, которая по понятію своему есть нѣчто временное, по крайней мѣрѣ время полагающее, начинается только тогда и вслѣдствіе того, что изъ этого покоющагося идеальнаго міра всѣхъ возможныхъ представленій то или другое входитъ въ реальное явленіе, будучи полагаемо волей какъ ея предметъ. Чрезъ это царство безсознательнаго было бы понятно какъ умопостигаемый міръ Канта.

5. Безсознательное не заблуждается.

6. Безсознательному нельзя приписать памяти, сравненій, опытовъ, оно мыслитъ все implicite въ одномъ моментѣ; усовершенствованіе его немыслимо: оно всегда одинаково совершенно.

7. Въ безсознательномъ воля и представленіе связаны въ нераздѣльномъ единствѣ; ничто не можетъ желаться, что не представляется, и ничто представляться, что не желается [70].

Такимъ образомъ, безсознательный духъ имѣетъ несомнѣнно значеніе первоначала. Сознаніе же, какъ мы его знаемъ, т. е. актуальное сознаніе индивидуальныхъ существъ, очевидно, не имѣетъ первоначальнаго значенія, будучи обусловлено бытіемъ отдѣльныхъ особей и, слѣдовательно, предполагая уже міръ реальныхъ явленій. Но самый этотъ реальный міръ, само вещество — есть лишь проявленіе того же, за предѣлами эмпирическаго сознанія лежащаго, духовнаго начала — безсознательной воли и представленія. Въ самомъ дѣлѣ, по обыкновенному представленію, вещество есть комплексъ атомовъ, которымъ присущи силы притяженія и отталкиванія. Но вещественный атомъ, какъ было нами прежде показано и подробно объясняетъ

[70] Ibidem, 335—342.

Гартманъ, есть совершенная безсмыслица. Слѣдовательно, вещество сводится къ атомнымъ силамъ. Но что для другого, совнѣ, есть сила, то само по себѣ, внутри, есть воля, а если воля, то и представленіе. И въ самомъ дѣлѣ, атомная сила притяженія или отталкиванія не есть только просто стремленіе или влеченіе, но стремленіе совершенно опредѣленное (силы притяженія и отталкиванія подчинены строго опредѣленнымъ законамъ), т. е. въ ней заключается извѣстное опредѣленное направленіе, и заключается *идеально* (иначе оно не было бы содержаніемъ стремленія), т. е. какъ представленіе. Итакъ, атомы— основа всего реальнаго міра — суть лишь элементарные акты воли, опредѣленные представленіемъ, разумѣется, той метафизической воли и представленія, которые Гартманъ называетъ «безсознательнымъ». Такъ какъ поэтому и вещество и частное сознаніе суть лишь формы явленія «безсознательнаго», и такъ какъ оно безусловно непространственно, ибо пространство имъ же самимъ полагается (представленіемъ — идеальное, волею — реальное), то это безсознательное есть всеобъемлющее единичное существо, *которое есть все сущее*, оно есть абсолютное недѣлимое, и всѣ множественныя явленія реальнаго міра суть лишь дѣйствія и совокупности дѣйствій этого всеединаго существа [71].

Дѣйствія метафизическаго существа — міръ явленій — представляютъ рядъ восходящаго развитія отъ неорганической матеріи до высшихъ организмовъ человѣка. Такъ какъ дѣйствующее есть начало духовное — представляющая воля, — то совершенно законенъ вопросъ о цѣли всего этого развитія, о смыслѣ міроваго процесса, о его началѣ и исходѣ. И дѣйствительно, Гартманъ ставитъ этотъ вопросъ. Но разрѣшеніе его — космогонія и эсхатологія Гартмана — находится въ такомъ явномъ противорѣчіи съ собственными принципами Гартмана и вообще представляетъ такой поразительной lapsus ingenii, что послѣдователи Гартмана должны бы были объ этой части его системы хранить глубочайшее молчаніе. Мы же, не принадлежа къ ихъ числу, должны сказать нѣсколько словъ и объ этихъ печальныхъ умозрѣніяхъ.

Дѣйствительный міръ имѣетъ въ своей основѣ представляющую волю въ состояніи актуальномъ, волю существующую (existens). Но дѣйствительность, актъ, предполагаетъ возможность, потенцію. Этотъ

---

[71] Ibidem, 474, 477, 539.

логическій порядокъ, по которому потенція мыслится первѣе акта, Гартманъ смѣло превращаетъ въ порядокъ фактическій и очень развязно утверждаетъ, что міровая воля *первоначально* (ursprünglich) находилась въ состояніи чистой потенціи, абсолютнаго нехотѣнія, т. е. небытія (ибо бытіе воли есть хотѣніе), а такъ какъ идеальное начало — представленіе получаетъ дѣйствительное существованіе только отъ начала реальнаго — воли, то и идея «первоначально» также находилась въ состояніи чистой возможности, т. е., просто говоря, «первоначально» совсѣмъ ничего не было, ибо бытіе въ возможности (*δυνάμει ὄν*) равняется небытію (*μὴ ὄν*) [72], а такъ какъ очевидно чистое небытіе sua sponte перейти въ дѣйствительное бытіе никакъ не можетъ (а только *понятіе* небытія переходитъ въ *понятіе* же бытія и обратно, какъ показано Гегелемъ, но понятіе небытія не есть ничто, а именно понятіе), то, положивъ абсолютнымъ началомъ чистое небытіе, на этомъ началѣ и слѣдовало бы остановиться. Но Гартманъ, гипостазируя понятіе небытія или чистой потенціи, говоритъ о ней какъ о чемъ-то существующемъ и описываетъ ея произвольный переходъ въ состояніе актуальности, чѣмъ полагается начало дѣйствительному бытію міра, которое затѣмъ посредствомъ сложнаго процесса развитія, опять должно возвратиться въ первоначальное состояніе небытія, и этотъ конечный переходъ въ небытіе — цѣль мірового процесса — Гартманъ представляетъ какъ долженствующій совершиться *исторически*, какъ будущее *событіе*.

Разбирать частности этой теоріи мы не станемъ; ихъ нелѣпость слишкомъ очевидна. Гораздо полезнѣе считаемъ *объяснить* ихъ происхожденіе, указавъ то свойство мысли, которое дѣлаетъ ихъ возможными и которое принадлежитъ не одному Гартману, а въ большей или меньшей степени вытекаетъ изъ односторонняго характера всей западной философіи.

III.

Въ концѣ предыдущей главы я замѣтилъ, что коренная причина тѣхъ алогизмовъ, съ которыми мы встрѣтились въ философіи Гартмана, имѣетъ общее значеніе для всей западной философіи. Дѣйствительно, она заключается въ особенности *разсудочнаго* [73] мышленія вообще.

---

[72] Aristot. Metaphys., IV, 4.

[73] Слово *разсудокъ* и *разсудочный* я употребляю въ настоящей

Отвлеченное или разсудочное познаніе состоитъ въ разложеніи непосредственнаго, конкретнаго воззрѣнія на его чувственные и логическіе элементы. Эти элементы не существуютъ сами по себѣ въ отдѣльности, а только въ своемъ сочетаніи, образующемъ дѣйствительный міръ. Это совершенно ясно въ низшихъ, первичныхъ сферахъ бытія и познанія — въ области внѣшняго чувственнаго воспріятія. Такъ, напримѣръ, вполнѣ очевидно, что тѣ количественныя и качественныя опредѣленія, изъ которыхъ слагается извѣстный вещественный предметъ, какъ-то: фигура, объемъ, масса, цвѣтъ и т. п. не существуютъ сами по себѣ въ отдѣльности, а только въ своемъ опредѣленномъ соединеніи, образующемъ конкретное чувственное воззрѣніе — то, что называется реальнымъ предметомъ, — отдѣльность же этихъ элементарныхъ свойствъ есть только результатъ разсудочнаго отвлеченія. Но то же самое относится и ко всѣмъ другимъ опредѣленіямъ, и къ самымъ сложнымъ категоріямъ логики или метафизики. Каждая изъ нихъ, взятая отдѣльно или сама по себѣ, есть только отвлеченіе, дѣйствительность же получаетъ лишь въ сочетаніи съ другими или въ отношеніи къ другимъ, хотя этотъ относительный характеръ не всегда такъ очевиденъ, какъ въ приведенномъ примѣрѣ. Между тѣмъ сущность разсудочнаго познанія заключается именно въ анализѣ, разложеніи конкретнаго, т. е. въ томъ, что категоріи или образующія начала сущаго *выдѣляются*, полагаются о себѣ; и если исключительность разсудочнаго познанія не снимается высшимъ родомъ мышленія, то естественно эти категоріи, будучи взяты въ своей отдѣльности, представляются по себѣ сущими какъ такія, т. е. гипостазируются, имъ приписывается дѣйствительное бытіе, котораго онѣ въ своей особенности не имѣютъ. Это гипостазированіе отвлеченій такимъ образомъ вытекаетъ необходимо изъ разсудочнаго познанія въ его исключительности, ибо, оставаясь самимъ собою, оно не можетъ отнестись къ себѣ отрицательно, признать результаты своей дѣятельности только отвлеченіями или односторонностями, — оно необходимо приписываетъ имъ полноту дѣйствительности. Здѣсь очевидно выражается необходимый моментъ распаденія или отвлеченнаго для себя бытія. Но разсудочное мышленіе есть *остановка*, исключительное самоутвержденіе[74] этого момента, кото-

главѣ въ общепринятомъ смыслѣ, а не съ тѣмъ значеніемъ, которое оно имѣетъ у Шопенгауэра.

[74] Это есть самодовольная ограниченность, противоположная

рый въ дѣйствительно сущемъ, и слѣдовательно и въ истинномъ познаніи, есть только необходимый переходъ. Въ историческомъ развитіи сознанія моментъ разсудочнаго мышленія и его необходимаго исхода — чистой рефлексіи [75] — представляются западною философіей. Этимъ я не хочу сказать, чтобы вся западная философія ограничивалась разсудочнымъ мышленіемъ: исторія не есть только повтореніе логическихъ моментовъ во всей ихъ чистотѣ; но несомнѣнно, что разсудочное мышленіе, отвлеченный анализъ преобладаетъ въ западной философіи, и всѣ другія направленія мысли являются только какъ реакція или протесты противъ господствующаго, и поэтому сами отличаются такою же односторонней ограниченностью, носятъ ясные слѣды той почвы, отъ которой отдѣлились.

Въ самомъ началѣ западной философіи — въ схоластикѣ [76] — разсудочное мышленіе является во всей своей силѣ. Для господствующей школы средневѣковой философіи міръ представляется какъ мертвая совокупность многоразличныхъ, внѣ другъ друга пребывающихъ субстанцій entitates, субстанціальныхъ формъ, universalia мыслимыхъ ut realia — все это безъ всякой внутренней связи. — Какое бы великое значеніе ни имѣлъ въ другихъ отношеніяхъ переворотъ, совершенный въ западной философіи Картезіемъ, но форма разсудочной отвлеченности осталась преобладающею и въ новой философіи. Самъ Картезій признавалъ самобытную дѣйствительность за безконечнымъ множествомъ отдѣльныхъ субстанцій или вещей, изъ кото-

---

чистой рефлексіи или отрицательному разуму, въ который она поэтому необходимо переходитъ.

[75] Чистой рефлексіей называется безусловное отрицаніе дѣйствительности въ извѣстной сферѣ. Когда абстрактный разсудокъ утверждаетъ какъ безусловную или всецѣлую истину нѣчто такое, что̀ имѣетъ лишь частную или отвлеченную истину, и когда это несоотвѣтствіе открывается отрицательнымъ разумомъ или рефлексіей, то необходимо, насколько безусловно было утвержденіе, настолько же безусловнымъ является и отрицаніе. Такъ, напримѣръ, когда какое-нибудь частное вѣрованіе или ограниченная форма вѣрованія утверждаетъ себя какъ исключительно истинную, то необходимо отрицаніе этой формы становится отрицаніемъ всякаго вѣрованія, ибо отрицающая рефлексія можетъ принимать отрицаемое только за то, за что оно само себя выдаетъ.

[76] Далѣе намъ придется указать на важное положительное значеніе схоластики въ развитіи мысли, теперь же мы говоримъ о ней, какъ и о всей западной философіи, только съ отрицательной стороны.

рыхъ однѣ *только* протяженныя, другія *только* мыслящія. Такимъ образомъ существенный характеръ схоластическаго міровоззрѣнія сохранился вполнѣ. Поэтому, несмотря на удары, нанесенные ей Спинозою и Лейбницемъ, Бэкономъ и Локкомъ, схоластика возродилась въ XVIII вѣкѣ въ новой, поверхностной и популярной формѣ, именно въ догматической метафизикѣ Вольфа. Тутъ опять — съ субъективной стороны — формалистическое познаніе съ его различеніями и внѣшними соединеніями, а со стороны объективной — множественность мертвыхъ субстанцій, вещественныхъ и не вещественныхъ, сложныхъ и простыхъ. Догматизмъ утверждалъ, что весь этотъ міръ сущностей вполнѣ *познается* разсудкомъ, — *Кантъ* доказалъ, что онъ и *полагается* вполнѣ разсудкомъ, и этимъ уничтожилъ его какъ реальный. Но если реальная сторона созданнаго разсудочнымъ догматизмомъ міра исчезла у Канта, то его субъективная сторона — сторона познанія — осталась прежнею. Ибо хотя Кантъ и старается свести все познаніе къ немногимъ основнымъ формамъ, но эти формы лишены внутренней связи между собою, и при томъ Кантъ пользуется ими только какъ общею схемой, не выводя изъ нихъ дѣйствительнаго познанія. Эта внѣшность и неподвижность (Starrheit) разсудочныхъ категорій окончательно снимается въ діалектическомъ саморазвитіи спекулятивнаго понятія — въ логической философіи Гегеля. Понятіе саморазличается и переходитъ въ свое противоположное [77]. Вмѣсто обособленныхъ гипостазированныхъ абстрактовъ разсудка мы имѣемъ движущуюся, живую идею — истинную форму дѣйствительно сущаго. Но Гегель не могъ признать свою идею только за *форму сущаго*, такъ какъ для него не было ничего *сущаго*. Въ самомъ дѣлѣ, въ прежней философіи сущее являлось или въ видѣ мертвыхъ субстанцій догматизма, или въ видѣ абсолютно безсмысленнаго Ding an sich критической философіи, и отвергнувъ по праву и то и другое, Гегель, оставаясь на почвѣ западной философіи, долженъ былъ отрицать вообще все сущее какъ такое. Въ этомъ отношеніи его философія является полнѣйшимъ выраженіемъ момента отрицательнаго разума или чистой рефлексіи. Мнимо сущее разсудка отрицается діалектическимъ движеніемъ понятія, и такимъ образомъ вся дѣйствительность переходитъ къ этому діалектическому движенію, которое и есть то, что

[77] „Это безпокойныя понятія, вся суть которыхъ въ томъ, чтобы быть своимъ противоположнымъ въ себѣ самихъ, и свой покой имѣть лишь въ цѣломъ“ (Hegel's Werke, II. B., 2. Aufl., 557).

Гегель называетъ спекулятивнымъ понятіемъ или абсолютной идеей. Такимъ образомъ Гегель долженъ былъ признать дѣйствительное бытіе только за понятіемъ самимъ по себѣ. Дѣйствительно есть только спекулятивное понятіе, — и не какъ мысль въ нашей головѣ, а равно и не какъ объективная форма сущаго, — а само по себѣ, какъ понятіе. Но, очевидно, въ положеніи: понятіе есть само по себѣ — или совсѣмъ ничего кромѣ словъ не заключается, или же заключается *гипостазированіе* понятія. Ибо если спекулятивное понятіе, чисто логически взятое, есть истинная, адекватная форма сущаго, то утверждаемая *отдѣльно* отъ своего содержанія, какъ существующая сама по себѣ, — эта форма есть не что иное, какъ гипостазированный абстрактъ. Снявъ всѣ разсудочныя гипостаси старой метафизики въ своей абсолютной идеѣ, Гегель гипостазировалъ самую эту идею; и какъ ни далекъ отъ схоластики великій разрушитель всѣхъ схоластическихъ опредѣленностей, его собственный принципъ — понятіе само по себѣ — есть не что иное, какъ схоластическая entitas, субстанціальная форма, universale ut reale.

Гегель сознательно призналъ дѣйствительность за одною формальной или логическою стороною, отрицая всякое непосредственное содержаніе. Такая слишкомъ ясная односторонность, какъ было прежде нами показано, необходимо вызвала реакцію въ противоположномъ, столь же одностороннемъ, направленіи: признавши абсолютную форму логической философіи за пустую отвлеченность, стали искать чисто непосредственнаго, эмпирически даннаго содержанія, не понимая, что содержаніе отдѣльно отъ своей логической формы есть такая же пустая отвлеченность, и признаніе ея за дѣйствительно сущее есть такое же гипостазированіе абстракта. И вотъ вмѣсто гипостазированныхъ понятій мы имѣемъ сначала гипостазированные элементы вещества — матеріальныя точки, атомы, какъ съ начала эмпирической дѣйствительности. Но слишкомъ очевидно, что *вещественный* атомъ весь сводится къ формальнымъ, относительнымъ опредѣленіямъ, что искомое начало непосредственной самобытной дѣйствительности, т. е. начало *дѣйствія* заключается не въ атомѣ какъ вещественномъ, а въ неразрывно связанной съ нимъ (говоря языкомъ первобытной невинности, языкомъ д-ра Блюхера) *силѣ*, и столь же очевидно, что то самое, что во внѣшнемъ дѣйствіи или для другого есть сила, то въ себѣ самомъ есть *воля*. Въ самомъ дѣлѣ, воля есть внутреннее начало дѣйствія и, слѣдовательно, дѣйствительности. И вотъ *Шопенгауэръ* при-

знаетъ волю какъ самобытное первоначало, единственное дѣйствительно сущее Ding an sich. Между тѣмъ ясно, что воля *вообще*, воля сама по себѣ, есть совершенно пустая отвлеченность. Шопенгауэръ ссылался на непосредственный внутренній опытъ, въ которомъ мы имѣемъ волю какъ дѣйствительность. Но во внутреннемъ опытѣ, какъ было уже нами говорено во второй главѣ, мы имѣемъ только волю, извѣстнымъ образомъ опредѣленную, съ опредѣленнымъ предметомъ и характеромъ; метафизическая же воля Шопенгауэра — воля сама по себѣ безъ всякаго опредѣленія, которую мы въ непосредственномъ опытѣ не знаемъ и знать не можемъ (такъ какъ она и не существуетъ совсѣмъ внѣ нашей абстракціи) — эта воля есть только *понятіе* о первоначалѣ дѣйствительности *вообще*, т. е. первоначало дѣйствительности *отвлеченно мыслимое*, прямой contrepart Гегелевой абсолютной идеи и такой же гипостазированный абстрактъ, какъ она.

Логика Гегеля есть развитіе абсолютной идеальной формы, тѣхъ общихъ категорій, которыми опредѣляется все существующее со стороны объективной или формальной, и эта логическая форма признана Гегелемъ какъ дѣйствительность сама по себѣ безъ того, что ею опредѣляется, т. е. она гипостазирована. У Шопенгауэра столь же отвлеченно взято противоположное начало, начало матеріальное, которымъ все существующее полагается какъ такое [78], т. е. какъ дѣйствительность, — начало дѣйствія, воля, взято оно, говорю, Шопенгауэромъ такъ же отвлеченно, т. е. безъ всякаго логическаго содержанія, безъ всякой формы [79], какъ у Гегеля была взята отвлеченно наоборотъ одна форма безъ всякой непосредственной дѣйствительности, ею опредѣляемой. Оба эти начала, въ своей исключительности взятыя, одинаково абстрактны и не истинны, съ тою однако разницею, что логическое понятіе какъ такое заключаетъ въ себѣ моментъ различенія, и поэтому Гегель изъ своего принципа могъ логически понять всѣ многоразличные образы существующаго міра, тогда какъ на-

---

[78] Или по терминологіи Гартмана, взятой имъ изъ „положительной философіи“ Шеллинга, этимъ (реальнымъ) началомъ полагается, что (quod) нѣчто *есть (das etwas ist)*, тогда какъ началомъ идеальнымъ или логическимъ опредѣляется, *что̀* (quid) оно есть *(was* es ist).

[79] Міръ формъ или міръ представленія является у Шопенгауэра какъ чистая случайность, accidens для воли.

чалю Шопенгауэра — воля какъ такая безъ всякаго предмета, безъ всякаго логическаго содержанія, есть нѣчто абсолютно неопредѣленное, изъ котораго ничто не можетъ быть выведено (der Wille als Ding an sich ist das absolut Grundlose, говоритъ Шопенгауэръ.

Если бы Шопенгауэръ строго держался своего понятія о волѣ какъ метафизической сущности, то немыслимъ былъ бы переходъ отъ нея къ міру формъ и, слѣдовательно, немыслима была бы философія: Шопенгауэру нечего было бы сказать. Но онъ *олицетворяетъ* свою метафизическую волю и говоритъ о ней какъ о субъектѣ дѣйствующемъ и страдающемъ, при чемъ все положительное содержаніе берется, разумѣется, отъ ограниченной, индивидуальной воли. Отсюда постоянное quid pro quo: Шопенгауэръ говоритъ о своей метафизической волѣ, а между тѣмъ все, что онъ о ней говоритъ, имѣетъ смыслъ единственно въ примѣненіи къ индивидуальной волѣ отдѣльныхъ субъектовъ, и именно поскольку они ограничены, постольку ихъ воля не можетъ имѣть метафизическаго значенія. Къ этому основному недоразумѣнію могутъ быть сведены всѣ противорѣчія и алогизмы въ философіи Шопенгауэра. Мы сдѣлаемъ это относительно главныхъ изъ нихъ. Мы останавливаемся на Шопенгауэрѣ потому, что ближайшая цѣль нашего критическаго изслѣдованія — система Гартмана — есть лишь дополнительное видоизмѣненіе Шопенгауэровой философіи.

По ученію Шопенгауэра весь міръ формъ, міръ представленія есть лишь явленіе въ умѣ, самъ же умъ (Intellekt) есть, какъ подробно объясняетъ Шопенгауэръ, лишь произведеніе жизненной воли (des Willens zum Leben), которая создаетъ его какъ вспомогательное орудіе для своихъ цѣлей, именно какъ среду мотивовъ (Medium der Motiven), вслѣдствіе чего умъ первоначально имѣетъ только практическое, а не теоретическое назначеніе [80]. Очевидно, что здѣсь подъ волей, производящей умъ, можно разумѣть только волю опредѣленную, индивидуальную, именно волю органическихъ существъ, нуждающихся въ средѣ мотивовъ, ибо воля какъ Ding an sich, не имѣющая ничего внѣ себя, не можетъ имѣть и никакихъ цѣлей и еще менѣе нуждаться въ умѣ какъ средѣ мотивовъ. Между тѣмъ съ другой стороны по

[80] См. „Welt als Wille und Vorstellung“, 3. Aufl., I. B., 179; II. B., 22; „Ueber den Willen in der Natur“, 2. Aufl., 46 ff., 63—72.

общей связи Шопенгауэровой философіи подъ создающею умъ волей должно разумѣть именно метафизическую волю, ибо только она есть prius ума, воля же индивидуальная, т. е. опредѣленная формами представленія, сама уже предполагаетъ представляющій умъ и, слѣдовательно, не можетъ обусловливать собою его существованіе: для того, чтобы воля стала индивидуальной, явилась въ множественности органическихъ существъ, необходимо уже существованіе представляющаго ума, такъ какъ только его формы — пространство, время и причинность — полагаютъ реальную множественность, или особое бытіе. Такимъ образомъ, Шопенгауэръ можетъ выводить умъ только изъ метафизической воли, которая однако не содержитъ никакого основанія для этого выведенія, будучи абсолютно пуста и неопредѣленна, и поэтому, объясняя дѣйствительное происхожденіе ума, Шопенгауэръ долженъ подразумѣвать вмѣсто единой неопредѣленной воли множественность волящихъ индивидовъ, существующихъ реально, что противорѣчитъ его ученію о призрачности, т. е. исключительной феноменальности индивидуальнаго бытія.

Второй главный алогизмъ Шопенгауэровой философіи есть его утвержденіе, что воля какъ такая страдаетъ. Страданіемъ въ смыслѣ объективномъ или логическомъ называется опредѣленіе чего-либо другимъ, для него внѣшнимъ; этому со стороны субъективной или психической соотвѣтствуетъ вообще непріятное или болѣзненное ощущеніе какого бы то ни было рода. Но очевидно, что воля какъ такая — всеединая сущность, не имѣющая ничего внѣ себя — не можетъ ничѣмъ внѣшнимъ опредѣляться, значитъ — не можетъ страдать въ объективномъ смыслѣ (и слѣдовательно и въ психическомъ, такъ какъ это только другая сторона того же самаго). Поэтому все, что Шопенгауэръ такъ краснорѣчиво говоритъ о страданіи воли, въ дѣйствительности относится исключительно лишь къ страданію ограниченныхъ хотящихъ субъектовъ, поскольку они ограничены, и въ этомъ смыслѣ совершенно вѣрно. Въ самомъ дѣлѣ, всякое отдѣльное существо, всякая особь, утверждая свою отдѣльность и особность, полагаетъ внѣ себя цѣлый міръ, относящійся къ ней и дѣйствующій на нее по своему собственному закону, внѣшнему для этой особи какъ такой и противорѣчащему ея внутреннему стремленію, а между тѣмъ необходимо ее опредѣляющему, такъ какъ она уже сама въ себѣ носитъ свою внѣшность и границу — какъ собственное тѣло. Отсюда для каждаго, —

The heart-ache and the throes and natural shoks,
That flesh is heir to[81].

Каждое отдѣльное хотящее существо вслѣдствіе своей реальной опредѣленности неизбѣжно страдаетъ — это есть аксіома; но «воля страдаетъ» — если не принимать это выраженіе за риторическую фигуру — есть совершенная безсмыслица.

Изъ существеннаго страданія воли слѣдуетъ необходимость ея самоотрицанія. И тутъ является то же самое противорѣчіе. Спрашивается: въ аскетическомъ отрицаніи жизненной воли *кто* есть субъектъ отрицанія? По словамъ Шопенгауэра, сама воля «обращается и отрицаетъ себя». Но какъ, будучи по существу своему только хотѣніемъ себя, самоутвержденіемъ (Wille zum Leben), — какъ можетъ она перестать хотѣть, т. е. потерять свою непосредственную природу? Очевидно, что перестать хотѣть можетъ не само хотѣніе, а *хотящій*. Слѣдовательно, субъектъ отрицанія воли есть отдѣльная особь какъ такая, т. е. именно личное существо аскета, поскольку онъ есть лицо, а не поскольку въ немъ проявляется метафизическая сущность воли, ибо при послѣднемъ предположеніи, вслѣдствіе единства и всеобщности метафизической воли, отрицаніе должно бы было выразиться нераздѣльно во всѣхъ индивидуальныхъ ея проявленіяхъ; но такъ какъ въ дѣйствительности однѣ особи отрицаютъ жизненную волю, а другія — утверждаютъ, то очевидно, что это утвержденіе и отрицаніе принадлежатъ не общей всѣмъ особямъ сущности, а ихъ личной особности какъ такой. Но по Шопенгауэру всякая индивидуальность, слѣдовательно и личность, не имѣетъ никакой самостоятельности, а есть лишь явленіе или видимость жизненнаго хотѣнія. У Шопенгауэра отдѣльныя особи относятся къ всеобщей волѣ совершенно такъ же, какъ у Спинозы отдѣльные модусы — къ субстанціи. Но какъ же преходящее явленіе можетъ отрицать свою вѣчную сущность? Что сказалъ бы Спиноза о модусѣ, уничтожающемъ субстанцію? Очевидно, всеобщая, метафизическая воля такъ же мало можетъ быть *предметомъ* отрицанія, какъ и *субъектомъ* его: дѣйствительный субъектъ отрицанія есть *лицо* аскета, и дѣйствительный предметъ отрицанія его *личная, частная* воля.

Противорѣчіе Шопенгауэровой философіи и ея односторонность

---

[81] Боль сердца, тысячи естественныхъ страданій — наслѣдье тѣла („Hamlet").

старается снять Гартманъ, но только тѣмъ, что *рядомъ* съ исключительнымъ началомъ Шопенгауэра ставитъ другой недостающій у него принципъ — идею или представленіе. Но отъ того, что къ одному гипостазированному абстракту присоединяется другой, мысль еще не много выигрываетъ. Въ самомъ дѣлѣ, у Гартмана воля *сама по себѣ* не имѣетъ никакого предмета, а идея *сама по себѣ* не имѣетъ никакого содержанія. Какъ такія, оба начала суть лишь возможность воли и представленія. И эту-то пустую возможность Гартманъ утверждаетъ какъ существующую саму по себѣ, предшествующую дѣйствительному бытію міра. Воля и представленіе, находясь первоначально въ состояніи чистой возможности, переходятъ въ актуальность, полагаютъ дѣйствительный міръ и затѣмъ, посредствомъ мірового процесса, снова возвращаются въ прежнюю потенціальность; а такъ какъ переходить въ другое можетъ только то, что само существуетъ (ибо чего нѣтъ, то и переходить ни во что не можетъ), то ясно, что Гартманъ мыслитъ волю и представленіе *существующими* въ состояніи потенціи прежде ихъ дѣйствительнаго бытія, онъ мыслитъ *чистую потенцію, существующую саму по себѣ отдѣльно отъ актуальности,* т. е. онъ гипостазируетъ отвлеченное понятіе потенціи, несмотря на совершенно относительный характеръ этого понятія. Въ самомъ дѣлѣ, логически потенція всегда мыслится только по отношенію къ чему-либо другому, дѣйствительно существующему, какъ *принадлежащая* ему, а никакъ не сама по себѣ. Такъ, напримѣръ, когда мы говоримъ, что сѣмя есть дерево *въ потенціи,* или личинка есть насѣкомое *въ потенціи,* то здѣсь потенція есть лишь принадлежность (accidens) актуальнаго бытія — сѣмени или личинки. Личинка есть потенція насѣкомаго — это очевидно означаетъ лишь ту крайне простую истину, что личинка имѣетъ возможность или способность стать насѣкомымъ такъ, что то самое, что какъ насѣкомое есть лишь потенція, вмѣстѣ съ тѣмъ какъ личинка есть совершенно актуальное бытіе, по отношенію къ которому опять что-нибудь другое, напримѣръ яичко, есть лишь потенція. Вообще же *возможность* необходимо мыслится какъ принадлежащая *могущему;* чистая же возможность, т. е. сама по себѣ, равняется, какъ это признаетъ и Гартманъ, чистому небытію. Но представлять чистое небытіе существующимъ и дѣйствующимъ есть верхъ безсмыслія.

Въ оправданіе этого безсмыслія Гартманъ, конечно, не можетъ ссылаться на Платона, признающаго не-сущее (μὴ ὂν) въ извѣст-

номъ смыслѣ существующимъ; ибо Платонъ (вмѣстѣ съ Гераклитомъ) разумѣетъ подъ этимъ лишь ту безспорную истину, что всякое относительное, конечное бытіе равно причастно (*μετέχει*) бытію и небытію. Такъ, въ его геніальномъ діалогѣ «Софистъ» элейскій гость между прочимъ говоритъ: *Ἐστὶν ἄρα ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ ὂν ἐπί τε κινήσεως εἶναι καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὂν ποιεῖ, καὶ συμπάντα δὴ κατα ταῦτα οὕτως οὐκ ὄντα ὀρθῶς ἐροῦμεν, καὶ πάλιν, ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναί τε καὶ ὄντα,* — и далѣе *ὁποτ᾽ ἂν τὸ μὴ ὂν λέγωμεν οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ᾽ ἕτερον μόνον* [82]. — *Μὴ ὂν* Платона вполнѣ однозначащее съ *δύναμις* Аристотеля, которая есть не что иное, какъ это относительное небытіе (и, слѣдовательно, относительное бытіе). По Аристотелю все существующее кромѣ чистой энтелехіи (actus purus) — Бога есть отчасти лишь актъ (*ἐνέργεια*) и отчасти потенція (или матерія: *δύναμις=ὕλη*); при чемъ одно и то же относительно низшаго себя есть актуальность, а относительно высшаго — потенція, и наоборотъ. Основываясь на Платонѣ и Аристотелѣ, Шеллингъ въ своей послѣдней системѣ даетъ большое значеніе различію между небытіемъ безусловнымъ (*οὐκ ὂν*) и небытіемъ лишь относительнымъ (*μὴ ὂν*) куда принадлежитъ потенція или возможность. Но у Шеллинга возможность есть понятіе, мысль существующая въ мыслящемъ разумѣ. Гартманова же первоначальная потенція не есть мысль, ибо нѣтъ мыслящаго, но она не есть и нѣчто объективно дѣйствительное, ибо всякая дѣйствительность еще имѣетъ произойти изъ нея; слѣдовательно, эта потенція есть чистое, безусловное небытіе, и это-то чистое отрицаніе Гартманъ гипостазируетъ какъ абсолютное первоначало.

Сказаннаго достаточно, чтобы видѣть, насколько ученіе Шопенгауэра и Гартмана раздѣляетъ общую ограниченность западной философіи — одностороннее преобладаніе разсудочнаго анализа, утверждающаго отвлеченныя понятія въ ихъ отдѣльности и вслѣдствіе этого необходимо ихъ гипостазирующаго. Указавши эту отрицательную сторону въ философіи воли и представленія, мы теперь должны уяснить положительное ея значеніе въ историческомъ развитіи сознанія.

---

[82] Platonis opera ex recens. C. F. Hermanni, t. I, p. 402.

IV.

Показавъ общій ходъ философской мысли до Шопенгауэра, изложивъ далѣе системы Шопенгауэра и Гартмана и указавъ, наконецъ, формальную ограниченность этихъ системъ, общую имъ со всею западною философіей и заключающуюся въ постоянномъ гипостазированіи относительныхъ, отвлеченныхъ понятій, я долженъ теперь обратиться къ дѣйствительному разрѣшенію своей задачи: объяснить существенное значеніе «философіи безсознательнаго» въ томъ многовѣковомъ умственномъ развитіи Запада, окончательный кризисъ котораго выразился въ этой послѣдней философіи. Но для этого мнѣ должно еще нѣсколько остановиться на томъ философскомъ ученіи, которое составляетъ поворотную точку и вмѣстѣ съ тѣмъ связь между періодами западной философіи; я разумѣю систему Гегеля, которая, завершая собою и выражая во всей его исключительности философскій раціонализмъ, тѣмъ самымъ (именно дѣлая очевидной его ограниченность) вызвала требованіе другой, не отвлеченно-логической, а положительной[83] философіи — требованіе, которому старается удовлетворить и «философія безсознательнаго». Итакъ, вернемся еще разъ къ Гегелю.

Сущность Гегелевой философіи состоитъ въ утвержденіи, что истинное сознаніе не имѣетъ никакого предмета внѣ себя, что оно само въ себѣ заключаетъ свой предметъ и есть, такимъ образомъ, знаніе абсолютное. «Въ абсолютномъ знаніи, говоритъ Гегель, совершенно снято раздѣленіе между предметомъ и самознаніемъ (Gevissheit seiner selbst), и истина (предметная) стала равна этому самосознанію (dieser Gevissheit), также какъ это самосознаніе стало равно истинѣ. Такимъ образомъ, чистая наука предполагаетъ освобожденіе отъ противоположенія сознанія (Gegensatz des Bewusstseyns). Она содержитъ *мысль*, поскольку мысль есть точно также вещь *сама въ себѣ*, или вещь саму въ себѣ, поскольку она есть вмѣстѣ съ тѣмъ чистая мысль. Какъ наука, истина есть развивающееся самосознаніе и имѣетъ тотъ образъ самости, что въ-себѣ-и-для-себя-сущее есть познанное понятіе, а понятіе какъ такое есть въ-себѣ-и-для-себя-су-

---

[83] Т. е. такой, которая, выходя за предѣлы общихъ возможностей, познаетъ дѣйствительно-сущее и вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ верховныя начала для жизни.

щее... Это-то объективное мышленіе и есть содержаніе чистой науки» [84].

Обыкновенное знаніе понимается какъ отношеніе познающаго и предмета, пребывающихъ независимо другъ отъ друга, и есть поэтому лишь абстрактное единство. Въ Гегелевой логикѣ эта внѣшность снимается. «Логика опредѣлилась какъ наука чистаго мышленія, имѣющая своимъ принципомъ чистое знаніе — не абстрактное единство, но живое, конкретное, вслѣдствіе того, что здѣсь (въ логикѣ) преодолѣна существующая въ сознаніи противоположность между субъектомъ для себя сущимъ, и другимъ такимъ же сущимъ — объективнымъ, и бытіе признано какъ чистое понятіе въ себѣ самомъ, а чистое понятіе какъ истинное бытіе» [85].

Когда въ познаніи предполагается внѣшній предметъ, оно очевидно не могло быть свободнымъ и самостоятельнымъ, но всегда было обусловлено эмпирическою внѣшностью; если и допускались извѣстныя апріорныя познанія, то лишь съ исключительно формальнымъ значеніемъ, какъ совершенно пустыя сами по себѣ и лишь извнѣ, изъ эмпиріи получающія все свое содержаніе (такъ у Канта). Если же, напротивъ, познаніе не имѣетъ внѣшняго предмета, то оно очевидно изъ самого себя должно получать свое содержаніе, само *создавать* его. Такимъ образомъ, вмѣсто познанія, состоящаго изъ отдѣльныхъ формальныхъ категорій внѣшнихъ другъ другу и неподвижныхъ, прилагаемыхъ къ эмпирическому содержанію, должно явиться познаніе свободное, саморазвивающееся, т. е. изъ своихъ собственныхъ принциповъ, безъ всякаго внѣшняго отношенія, выводящее все свое содержаніе. «Очищенная въ мысли форма (т. е. логическое понятіе, освобожденное какъ отъ внѣшняго предмета, такъ и отъ субъективной конечности *я* — отдѣльнаго сознанія) содержитъ въ себѣ самой способность себя *опредѣлять*, т. е. давать себѣ *содержаніе* и при томъ въ его необходимости, какъ систему мысленныхъ опредѣленій» (Denkbestimmungen) [86].

Возможность такого внутренняго саморазвитія дается логическому познанію тѣмъ, что всякое опредѣленное понятіе есть, очевидно, *относительное*, т. е. заключаетъ въ себѣ необходимость своего противоположнаго или своего *отрицанія;* но это отрицаніе, какъ отрицаніе

[84] Hegel's Werke, III. Band, 2. Auflage, 32—33.
[85] Ibid., 47.
[86] Ibid., 51.

опредѣленнаго понятія, есть уже нѣчто положительное. «Единственное познаніе, нужное для полученія научнаго процесса и о простомъ пониманіи котораго существенно надлежитъ стараться — есть познаніе того логическаго закона, что̀ все отрицательное имѣетъ равномѣрно положительное значеніе, или что противорѣчащее себѣ разрѣшается не въ нуль, не въ абстрактное ничто, но существенно лишь въ отрицаніе своего *особеннаго* содержанія, или что такое отрицаніе есть не всецѣлое отрицаніе, а лишь *отрицаніе* того *опредѣленнаго предмета,* который разрѣшается, слѣдовательно, *опредѣленное* отрицаніе; что такимъ образомъ въ результатѣ существенно содержится то, изъ чего онъ происходитъ — это собственно есть тождесловіе, ибо иначе онъ былъ бы нѣчто непосредственное, а не результатъ. Поскольку происходящее (das Resultirende), отрицаніе, есть *опредѣленное* отрицаніе, имѣетъ оно *содержаніе.* Оно есть новое понятіе, но высшее, нежели предыдущее, ибо оно обогатилось его (предыдущаго) отрицаніемъ, или противоположнымъ; содержитъ, такимъ образомъ, его, но еще болѣе, чѣмъ его, и есть единство его и его противоположнаго. Этимъ путемъ должна образовываться вообще система понятій и безостановочнымъ, чистымъ, ничего извнѣ не заимствующимъ ходомъ, достигать своего совершенія [87].

Такъ какъ содержаніе познанія создается всецѣло внутреннимъ развитіемъ логическихъ понятій, то очевидно, что это познаніе и развитіе *начинаться* можетъ только съ такого понятія, которое не имѣетъ никакого содержанія, съ понятія безусловно неопредѣленнаго, ничего не предполагающаго, т. е. съ понятія какъ *чистаго бытія.* Это бытіе, какъ не имѣющее никакого содержанія, какъ совершенно пустое, очевидно, есть чистое *ничто.* Такимъ образомъ, чистое бытіе становится своимъ противоположнымъ, переходитъ въ него, чѣмъ дается новое понятіе *становленія* или *быванія* (das Werden). Это понятіе уже не есть безусловная абстракція, какъ прежнія, ибо въ немъ соединяютя два противоположные момента (бытіе и ничто). «Каждый разъ, какъ говорится о бытіи и ничто, должно предполагать это третье (das Werden), ибо они не существуютъ сами по себѣ, но суть только въ быванiи, въ этомъ третьемъ. Но это третье имѣетъ многіе эмпирическіе образы, которые устраняются или пренебрегаются абстракціей для того, чтобы тѣ продукты — бытіе и ничто — были

[87] Ibid., 38—39.

удержаны каждое само по себѣ и являлись сохраненными отъ перехода» [88]. Если, такимъ образомъ, первыя два абстрактныя понятія не имѣютъ никакой дѣйствительности сами по себѣ, а только въ третьемъ, то и объ этомъ третьемъ должно сказать то же самое: и оно *само по себѣ* не имѣетъ никакой дѣйствительности, а получаетъ ее отъ слѣдующаго, болѣе конкретнаго, понятія и такъ далѣе до конца. Въ самомъ дѣлѣ, очевидно, что если *бытіе вообще* не существуетъ въ дѣйствительности, то точно также не существуетъ и бываніе или переходъ *вообще,* а только *опредѣленный* переходъ, такъ что это понятіе требуетъ для своей дѣйствительности понятія *опредѣленнаго бытія* (das Daseyn); но опять не существуетъ и бытія опредѣленнаго вообще (Daseyn überhaupt): оно должно быть опредѣлено *такъ* и *иначе,* быть *тѣмъ* и *другимъ* и т. д. Все логическое развитіе состоитъ въ томъ, что извѣстное понятіе какъ абстрактное не можетъ быть дѣйствительнымъ само по себѣ, а лишь въ другомъ, болѣе конкретномъ, но и это опять само по себѣ не дѣйствительно, т. е. его конкретность только относительная и потому требуетъ еще другого и т. д. «Сознаніе можетъ, конечно, дѣлать своимъ предметомъ и содержаніемъ, напримѣръ, пустое пространство, пустое время, самого себя какъ пустое сознаніе, или чистое бытіе; но оно не остается при этомъ, а идетъ, можно сказать, устремляется (drängt sich) изъ той пустоты къ лучшему, т. е. какимъ-либо образомъ конкретнѣйшему содержанію, и какъ бы плохо, впрочемъ, ни было это содержаніе, оно все-таки какъ конкретное лучше и истиннѣе» [89]. Вообще же «противъ простого дѣйствія абстракціи должно также просто указывать на эмпирическое существованіе, въ которомъ только сама та абстракція есть что-нибудь, имѣетъ бытіе» [90].

Итакъ, абстрактное понятіе, — а таковы всѣ моменты логики, кончая послѣднимъ — абсолютной идеей, — не можетъ какъ абстрактное имѣть самобытной дѣйствительности, оно необходимо должно быть *въ другомъ,* имѣть извѣстный эмпирическій субстратъ, дѣйствительное существованіе котораго не полагается, не создается логическимъ понятіемъ, ибо для того, чтобы создавать свой субстратъ, логическое понятіе должно бы было уже существовать само по себѣ въ своей отвлеченности, что̀ очевидно невозможно. Итакъ, если, какъ

[88] Hegel, ibid., 87.
[89] Hegel, ibid., 93.
[90] Ibid., 87.

утверждаетъ Гегель, логическое понятіе своимъ внутреннимъ развитіемъ создаетъ свое содержаніе, то это содержаніе не есть *дѣйствительно сущее,* а только *мыслимое,* т. е. всѣ логическія понятія суть только общія *возможности* бытія, изъ которыхъ самихъ по себѣ еще не слѣдуетъ никакое дѣйствительное существованіе. Поясню это обыкновеннымъ примѣромъ. Мы имѣемъ извѣстное понятіе треугольника, въ которомъ заключается необходимость того, чтобы сумма трехъ его угловъ равнялась двумъ прямымъ, а также и всѣ остальныя теоремы о треугольникѣ могутъ быть выведены изъ его понятія или опредѣленія, подобно тому, какъ Гегель изъ понятія чистаго бытія выводитъ остальные логическіе моменты. Но очевидно, что ни въ понятіи треугольника, ни въ тѣхъ необходимыхъ свойствахъ, которыя логически слѣдуютъ изъ этого понятія, не утверждается никакое дѣйствительное существованіе, не утверждается, чтобы какіе-нибудь треугольники существовали въ дѣйствительности, т. е. внѣ нашей мысли. Можно сказать языкомъ Гегеля, что понятіе треугольника создаетъ свое содержаніе, но это содержаніе есть только мыслимое или возможное, а не дѣйствительное. Изъ этого понятія, т. е. изъ этой моей *мысли* слѣдуетъ только, что треугольникъ *возможенъ,* ибо въ противномъ случаѣ я не могъ бы и мыслить, какъ я не могу, напримѣръ, мыслить круглый квадратъ (немыслимость = невозможности). Далѣе, тѣ свойства, которыя логически слѣдуютъ изъ понятія треугольника, составляютъ *необходимыя условія* для существованія всякаго треугольника (т. е. если какой-нибудь существуетъ). *Если* находится въ дѣйствительности какой-нибудь треугольникъ, то сумма его угловъ должна равняться двумъ прямымъ. Но если бы въ дѣйствительности и не было никакого треугольника, то понятіе его со всѣми его свойствами отъ этого очевидно нисколько бы не измѣнилось. Такимъ образомъ, *понятіе* треугольника есть только *возможность* треугольника. Но точно то же примѣняется и ко всѣмъ понятіямъ. Такъ, если мы возьмемъ изъ логики Гегеля какое-нибудь болѣе общее понятіе, напримѣръ, понятіе *для-себя-бытіе* (Für-sich-seyn), то, очевидно, мы не узнаемъ изъ этого понятія, есть ли въ дѣйствительности что-нибудь для себя сущее: мы можемъ узнать это только эмпирически, на основаніи же понятія мы можемъ утверждать только, что для-себя-бытіе *мыслимо* или *возможно,* и что *если* есть что-нибудь для себя сущее, то оно должно удовлетворять всѣмъ тѣмъ логическимъ моментамъ, которые въ понятіи для-себя-бытіе заключаются. Вообще

же въ логическихъ понятіяхъ мы познаемъ только возможности и необходимыя[91] условія существующаго, а не само существующее.

Абстрактность и, слѣдовательно, недѣйствительность логическихъ понятій, вообще, невольно признаетъ и самъ Гегель, когда въ противорѣчіи съ своимъ основнымъ принципомъ онъ къ логикѣ — наукѣ чистыхъ понятій — присоединяетъ еще философію природы и духа, дополняетъ сферу абсолютной идеи равноправными сферами внѣшнихъ вещей и самосознающаго субъекта. Логическая идея по его утвержденію *осуществляется* въ природѣ и человѣческомъ духѣ; но тутъ, какъ и во всемъ, что Гегель говоритъ объ отношеніи идеи къ природѣ и духу, является та неопредѣленность и туманность метафорическихъ выраженій, которую замѣтилъ и надъ которою смѣялся еще Шеллингъ въ своей положительной философіи. Въ самомъ дѣлѣ, что̀ значитъ: логическая идея осуществляется въ природѣ? Нѣкоторые изъ учениковъ Гегеля, напримѣръ Розенкранцъ, основываясь на многихъ выраженіяхъ самого учителя, принимаютъ это осуществленіе въ томъ смыслѣ, что идея переходитъ, эманируетъ въ природу или *полагаетъ* природу, такъ что логическая идея является здѣсь въ образѣ абсолютнаго духа или Бога. Такое объясненіе, нелѣпое само по себѣ (ибо заключаетъ гипостазированіе отвлеченнаго понятія), хотя не противорѣчитъ, вообще, воззрѣнію Гегеля, который самъ постоянно олицетворяетъ идею, но не соотвѣтствуетъ очевидной и нѣсколько разъ самимъ Гегелемъ выраженной истинѣ, что чистое понятіе есть лишь *логическій* prius природы, но не имѣетъ отдѣльной отъ природы *дѣйствительности*, не существуетъ въ своей отвлеченности, слѣдовательно, не можетъ и переходить въ природу или создавать ее. Но если такъ, то логическія понятія являются лишь общими формами природнаго бытія, отвлекаемыми и о себѣ полагаемыми нашимъ *разсудкомъ;* такимъ образомъ, въ своей всеобщности, въ своемъ чисто-логическомъ бытіи они существуютъ лишь для насъ, какъ абстракціи нашего разсудочнаго мышленія. Этотъ единственно разумный исходъ Гегелевой философіи, выраженный такъ называемыми лѣвыми гегельянцами, есть, очевидно, самоотрицаніе этой философіи. Логическое понятіе, которое сперва было абсолютнымъ началомъ, является тутъ какъ нѣчто обусловленное и субъективное.

[91] Логическая необходимость есть всегда условная. Общая ея формула такая: *если* что-нибудь существуетъ, то оно должно удовлетворять логическимъ законамъ.

Чрезъ признаніе, что логическому понятію не принадлежитъ дѣйствительность, признается *ограниченность* логической философіи какъ исключительно *формальной*, и возникаетъ вопросъ: въ чемъ же состоитъ дѣйствительность? или, употребляя самое общее выраженіе: что есть тотъ субстратъ или та матерія, общія формы которой выражаются въ логическихъ понятіяхъ?

Но ограниченность того философскаго развитія, которое достигло своего завершенія въ системѣ Гегеля, открывается еще съ другой стороны — со стороны субъективной. Субъектъ философіи, какъ и всякаго научнаго познанія, есть *отдѣльное лицо какъ мыслящее*. Но мышленіе и познаніе находятся въ тѣсной внутренней связи съ другою стороною человѣческаго существа, именно съ *хотѣніемъ*, какъ началомъ дѣйствія и дѣятельной (практической) жизни. Эта связь заключается уже непосредственно въ природѣ того и другого, поскольку съ одной стороны всякое познаніе производится стремленіемъ или хотѣніемъ познавать, а съ другой стороны всякое хотѣніе имѣетъ свой предметъ какъ представляемый, т. е. какъ познаніе. Но кромѣ этой непосредственной связи между познаніемъ и хотѣніемъ вообще, есть особенная связь между познаніемъ и хотѣніемъ собственно человѣческими, поскольку человѣческая дѣятельность перестаетъ опредѣляться исключительно инстинктивными хотѣніями чувственной природы, которымъ со стороны познавательной соотвѣтствуютъ непосредственное чувственное воззрѣніе и элементарные единичные акты сужденія и заключенія. Вслѣдствіе сложной общественной жизни человѣка, дѣятельность его уже не можетъ опредѣляться исключительно простыми хотѣніями и представленіями инстинкта, который хотя и содержитъ въ себѣ корень общей родовой жизни человѣка, но по своему непосредственно-физическому характеру достаточенъ только на первыхъ элементарныхъ ступеняхъ общественности — въ семьѣ, въ бытѣ родовомъ. Съ разрастаніемъ же и развитіемъ общественнаго организма связь общаго физическаго происхожденія между его членами становится все болѣе и болѣе отдаленною, инстинктъ родства постепенно ослабѣваетъ, и такимъ образомъ для дальнѣйшаго существованія общества является необходимость въ другой, идеальной, но столь же дѣйствительной связи, которая сообщила бы новую крѣпость связи физической, недостаточной самой по себѣ. Такая внутренняя идеальная связь предполагаетъ всеобщее или разумное мышленіе, т. е. такое, что, выходя за предѣлы непосредственнаго представленія и частныхъ

мыслительныхъ актовъ, образуетъ общее идеальное воззрѣніе, и разрѣшая въ этомъ воззрѣніи высшіе теоретическіе вопросы, вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ безусловныя начала и нормы для практической общественной жизни человѣка.

Очевидно, что если это идеальное воззрѣніе должно непосредственно обладать общеобязательной связующей силой, имѣть еще большую власть надъ умами и волями людей, чѣмъ физическій инстинктъ, то оно не можетъ быть произведеніемъ отчетливаго дискурзивнаго мышленія отдѣльныхъ лицъ, не можетъ быть результатомъ аналитическаго познанія, а должно быть убѣжденіемъ, основаннымъ на безотчетной дѣятельности разума, на вѣрѣ и преданіи, нераздѣльно принадлежащихъ цѣлому народу или племени. И въ самомъ дѣлѣ мы видимъ, что первоначально общее идеальное воззрѣніе имѣетъ исключительно такой характеръ — характеръ *религіи*. Воззрѣнія же *философскія*, какъ произведенія личнаго мышленія, возникаютъ лишь съ обособленіемъ *личности*, когда отдѣльные люди пріобрѣтаютъ полную внутреннюю самостоятельность, начинаютъ жить *для себя*, сами съ отчетливымъ сознаніемъ ставятъ себѣ вопросы и разрѣшаютъ ихъ своимъ личнымъ разумѣніемъ независимо отъ общенароднаго мышленія и основаннаго на немъ міросозерцанія; другими словами — философія появляется лишь тогда, когда прежній общественный организмъ начинаетъ разлагаться. Коренясь такимъ образомъ въ раздвоеніи между отдѣльнымъ *лицомъ* и *обществомъ*, философія тѣмъ самымъ есть начало распаденія между *теоріей* и *практикой*, между *школой* и *жизнью*. Въ самомъ дѣлѣ, въ области теоретической мысль философа имѣетъ все свое дѣйствительное значеніе и совершенную независимость; здѣсь мыслитель полный господинъ: высказана мысль — сдѣлано дѣло, ибо здѣсь мысль есть дѣло, есть все. Хотя совершенно естественно въ философѣ желаніе, чтобы его мысль сдѣлалась мыслью всѣхъ другихъ, чтобы признанная имъ теоретическая истина стала общепризнанною, но если этого и не случится, то *теоретическая* истина ничего не теряетъ («а все-таки движется!»). Въ совершенно иное положеніе становится философъ, вступая въ область практическую, если онъ и здѣсь, въ вопросахъ жизни, захочетъ дѣйствовать какъ философъ, т. е. устанавливать общія начала и нормы дѣятельности, идеалы общественнаго строя. Очевидно, недостаточно высказать эти принципы и идеалы; должно перевести ихъ въ дѣйствительность, безъ этого они не имѣли бы смысла: *практическая* истина, остающаяся только въ теоріи, есть не-

послѣдовательность. А между тѣмъ, осуществить свои нравственные идеалы не во власти философа: вопросы практическіе суть дѣло личнаго интереса для всѣхъ, рѣшеніе ихъ зависитъ отъ общей воли, и, слѣдовательно, здѣсь философъ безсиленъ противъ народнаго большинства; чтобы что-нибудь сдѣлать, онъ долженъ сначала ввести свои принципы въ умы и воли этого большинства, а для этого ему нужно искоренить прежнія несогласныя съ его воззрѣніями вѣрованія народа; это же тѣмъ болѣе трудно, что эти вѣрованія уже давно перешли въ дѣйствительность, выразились въ извѣстныхъ общественныхъ формахъ сильныхъ своимъ фактическимъ значеніемъ и авторитетомъ давности, противъ которыхъ одно философское убѣжденіе — орудіе слишкомъ слабое. Невозможна для философской мысли двойная побѣда надъ народною вѣрою и надъ обусловленнымъ этою вѣрою общественнымъ строемъ, — невозможна, пока эта вѣра сильна, этотъ строй крѣпокъ, а ослабить ихъ прямымъ непосредственнымъ дѣйствіемъ философское мышленіе не можетъ. Ослабляются они лишь послѣ многихъ вѣковъ историческаго развитія, а до тѣхъ поръ философъ, если не хочетъ быть утопистомъ, долженъ совсѣмъ отказаться отъ практическихъ задачъ, совсѣмъ отдѣлиться отъ народной вѣры и народной жизни и обратить свою дѣятельность исключительно на вопросы теоретическіе, имѣть своимъ предметомъ существующее лишь посколько оно познается *мыслью*, а не посколько производится *волею*. Такимъ образомъ, если въ началѣ безсиліе философскаго сознанія передъ волею массъ естественно заставляетъ философію отказаться отъ вопросовъ жизни, то впослѣдствіи уже самое чисто-теоретическое свойство задачъ, разрѣшаемыхъ философіею, отвлеченный ея характеръ, лишаетъ ее возможности имѣть какое-нибудь значеніе въ области практической, какое-нибудь вліяніе на жизнь народную.

Именно въ такомъ положеніи находилась философія западная съ самаго своего начала и до послѣдняго времени. Въ средніе вѣка для народнаго большинства духовная жизнь всецѣло опредѣлялась міровоззрѣніемъ, основаннымъ на христіанской вѣрѣ въ формѣ католичества. Это міровоззрѣніе давало высшія цѣли для воли, идеальныя нормы для дѣятельности, опредѣляло такимъ образомъ всю нравственную жизнь; оно же, воплощенное въ римской церкви, безспорно имѣло опредѣляющее значеніе и для жизни общественной. Христіанская вѣра имѣла для общаго сознанія значеніе безусловное, въ немъ не могло быть вопроса объ ея истинности или разумности. Между тѣмъ

философія средневѣковая ставитъ именно этотъ вопросъ. Такимъ образомъ задача средневѣковой философіи: примирить вѣру съ разумомъ или оправдать вѣру передъ разумомъ — не была задачей общаго народнаго сознанія, — оно не нуждалось въ такомъ примиреніи, — это была задача только отдѣльнаго личнаго ума; средневѣковая философія, ставившая и разрѣшившая такую задачу, ограничивалась школою и потому очень вѣрно называется схоластикою. Такимъ образомъ раздвоеніе, внѣшнее отношеніе между вѣрою и знаніемъ выразилось въ раздвоеніи, во внѣшнемъ отношеніи между жизнью и наукой, — выразилось въ *школьномъ* характерѣ науки.

Этотъ школьный характеръ остался и за новою философіей, для которой невозможность имѣть практическое значеніе вытекала прямо изъ ея задачи, заключавшейся въ опредѣленіи общихъ основныхъ началъ сущаго, вѣчной природы вещей и отношенія этой вѣчной природы къ субъекту какъ познающему, при чемъ сначала предполагалось субстанціальное бытіе внѣ познающаго субъекта, и въ результатѣ развитія — въ германскомъ идеализмѣ — вѣчная природа вещей признана тождественною съ логическими формами нашего познанія. Очевидно, что и задача эта и результатъ ея разрѣшенія имѣютъ исключительно теоретическій характеръ, заключая въ себѣ лишь тѣ вопросы, которые ставятся субъектомъ, какъ только *познающимъ*, безо всякаго отношенія къ требованіямъ субъекта, какъ *хотящаго*, къ вопросамъ воли. Въ самомъ дѣлѣ, рядомъ съ міромъ вѣчныхъ и неизмѣнныхъ образовъ предметнаго бытія и познанія существуетъ другая, измѣнчивая, волнующаяся дѣйствительность — субъективный міръ хотѣнія, дѣятельности и жизни человѣческой. Рядомъ съ теоретическимъ вопросомъ: *что есть?* существуетъ вопросъ практическій: *что должно быть?* т. е. чего мнѣ хотѣть, что дѣлать, во что и изъ-за чего жить. На этотъ вопросъ теоретическая философія по существу своему не могла дать никакого отвѣта, а послѣдній корифей этой философіи Гегель прямо отрицаетъ его, смѣется надъ нимъ. Все что разумно, говоритъ онъ, *есть;* слѣдовательно, ничего *не должно быть.* Предполагать, что истина, благо и т. п. нуждаются въ нашей личной дѣятельности для своего осуществленія, очевидно, значитъ считать ихъ недѣйствительными и безсильными, но недѣйствительная истина есть уже не истина, а пустая произвольная фантазія. Такой взглядъ совершенно необходимъ съ точки зрѣнія исключительно теоретической философіи, но аргументъ Гегеля имѣетъ то неудобство, что доказываетъ

слишкомъ много: въ своемъ отрицаніи онъ захватываетъ, — чего Гегель, конечно, не имѣлъ въ виду, — всю историческую дѣйствительность. Что такое въ самомъ дѣлѣ исторія, какъ не постоянное осуществленіе человѣческою дѣятельностью того, что сначала является лишь какъ субъективный, недѣйствительный идеалъ? То, что теперь *есть*, прежде только *должно* было быть, дѣйствительное было лишь желаннымъ; но воля перешла въ дѣйствіе, а дѣйствіе оставило вещественные результаты. Такимъ образомъ между тѣмъ, что есть, и тѣмъ, что должно быть, между дѣйствительнымъ и желаннымъ, между міромъ познанія и міромъ хотѣнія нѣтъ безусловной отдѣльности, одно постоянно переходитъ въ другое, нѣтъ между ними границы, и отвлеченная философія, утверждая такую границу, утверждаетъ тѣмъ лишь свою собственную ограниченность. Эта философія только потому чужда моральной дѣйствительности, что она чужда всякой дѣйствительности, ибо, какъ мы видѣли, въ результатѣ ея оказалось, что она, ставя своей задачей познаніе дѣйствительно сущаго, на самомъ дѣлѣ познавала только возможное или мыслимое, т. е. общія формы общественнаго бытія, необходимыя условія дѣйствительнсcти, а не саму дѣйствительность.

А между тѣмъ именно теперь, въ XIX вѣкѣ, наступила наконецъ пора для философіи на Западѣ выйти изъ теоретической отвлеченности, школьной замкнутости и заявить свои верховныя права въ дѣлѣ жизни. Прежнія религіозно-бытовыя основы западной жизни частной и общественной въ конецъ расшатаны были религіозными и политическими движеніями послѣднихъ трехъ вѣковъ. Старое религіозное міровоззрѣніе утратило всякій дѣйствительный смыслъ для большинства образованныхъ людей, во всякомъ случаѣ перестало быть верховнымъ опредѣляющимъ началомъ въ ихъ сознаніи, а въ массахъ превратилось въ безжизненное, исключительно на бытовой привычкѣ основанное суевѣріе. Такимъ образомъ съ ослабленіемъ сознанія религіознаго верховныя опредѣляющія начала для жизни приходилось искать въ сознаніи философскомъ, которое должно было тѣмъ болѣе выйти изъ своей логической отвлеченности, что чисто-теоретическое развитіе философіи достигло уже своего послѣдняго завершенія въ системѣ Гегеля и далѣе въ этомъ направленіи, какъ мы видѣли, идти было невозможно.

Достигнутый результатъ былъ признаніе безусловнаго значенія разума, т. е. человѣческаго *я, какъ познающаго*. Утвержденіе Геге-

левой философіи, что сущность всего есть логическое понятіе, равнялось съ субъективной стороны утвержденію, что сущность человѣческаго *я* есть логическое *познаніе,* что субъектъ или лицо имѣетъ значеніе только въ познаніи, какъ познающее. Но и тутъ исключительное утвержденіе въ силу своей исключительности переходитъ въ свое противоположное. Въ самомъ дѣлѣ, если познаніе человѣческое есть безусловное въ смыслѣ Гегеля, т. е. если оно не относится ни къ чему сущему, не имѣетъ никакого отличнаго отъ себя, какъ формы, содержанія, то очевидно въ этомъ познаніи ничего не познается, оно становится чисто *субъективною* дѣятельностью познающаго, къ которому такимъ образомъ и переходитъ абсолютное значеніе. Вмѣсто объективныхъ сущностей старой метафизики, единственнымъ дѣйствительно сущимъ признается познающій *субъектъ.* Высшее значеніе остается не за логической идеей, а за тѣмъ субъектомъ, который познаетъ ее, которому она *принадлежитъ. Собственная* же сущность субъекта есть его *самоутвержденіе* или воля, то, что преимущественно выражается въ аффектахъ и хотѣніяхъ; здѣсь корень всей субъективной жизни, не исключая и теоретическаго познанія, такъ какъ разумъ есть только орудіе для хотѣнія. Такимъ образомъ верховное значеніе переходитъ къ *человѣку* какъ такому, т. е. въ его субъективномъ, личномъ бытіи. Этотъ переходъ ad hominem совершенъ въ германской философіи, какъ извѣстно, Фейербахомъ, бывшимъ ученикомъ Гегеля. «Существо человѣка, говоритъ Фейербахъ, есть его *высшее существо;* хотя религія называетъ высшее существо Богомъ и смотритъ на него какъ на предметное существо, но поистинѣ это есть только собственное существо человѣка, и потому поворотная точка всемірной исторіи состоитъ въ томъ, что отнынѣ Богомъ для человѣка долженъ быть уже не *Богъ,* а *человѣкъ»* [92].

Самоутвержденіе человѣка не есть, разумѣется, утвержденіе только даннаго его бытія—*τοῦ εἶναι,* но еще и *τοῦ εὖ εἶναι,* т. е. *стремленіе къ счастью,* и если за основу принято самоутвержденіе человѣка, то принципомъ нравственности, верховною нормою дѣятельности будетъ человѣческое счастье. Человѣкъ хочетъ быть счастливымъ, и это есть высшій законъ; при томъ, такъ какъ за основной принципъ принятъ человѣкъ *какъ такой,* а быть человѣкомъ *одинаково* принадлежитъ *всѣмъ* людямъ, то *всѣ* имѣютъ *одинаковое*

---

[92] Feuerbach, „Das Wesen des Christenthums“, 2. Aufl., 402.

право на счастье, ибо въ принципѣ не заключается никакого основанія для неравенства. Между тѣмъ существующія общественныя формы отрицаютъ это одинаковое право, допуская *неравенство* сословныхъ, имущественныхъ и государственныхъ *положеній,* вслѣдствіе чего однимъ лицамъ принадлежитъ то, чего лишены другія, и притомъ меньшинству принадлежитъ то, чего лишено большинство, а этимъ обусловливается для большинства меньшая возможность счастья. нежели для меньшинства. Поэтому, для достиженія высшей цѣли — человѣческаго счастья — необходимо разрушить эти несовершенныя общественныя формы и замѣнить ихъ новыми, которыя бы дали всѣмъ людямъ одинаковую возможность быть счастливыми. Такимъ образомъ высшая цѣль ближайшимъ образомъ опредѣляется какъ осуществленіе *всеобщаго благосостоянія,* что составляетъ принципъ *соціализма.*

Но если *in abstracto* верховное начало есть самоутвержденіе *человѣка вообще,* то въ *дѣйствительности,* т. е. для *каждаго отдѣльнаго лица,* это есть его *собственное* самоутвержденіе, и если in abstracto высшая цѣль есть человѣческое счастье вообще, необходимымъ условіемъ котораго является всеобщее и безусловное равенство, то въ дѣйствительности, для каждаго отдѣльнаго лица это есть его собственное счастье, его личное индивидуальное благо, для котораго общественное равенство или неравенство само по себѣ безразлично. Въ самомъ дѣлѣ, «человѣкъ вообще» есть очевидно абстракція, дѣйствительность которой представляется каждымъ единичнымъ человѣкомъ, но для каждаго единичнаго человѣка непосредственное значеніе имѣетъ очевидно лишь его собственное счастье, а благо другихъ — лишь относительно, поскольку оно входитъ въ условія его собственнаго счастья. Переводя верховный практическій законъ — человѣкъ хочетъ счастія — съ отвлеченнаго языка на живой, мы имѣемъ: я — данное лицо — хочу *своего* счастья. Такимъ образомъ *антропологическій* принципъ уясняется какъ *эгоистическій.* Но это уясненіе есть самоотрицаніе соціализма, ибо вслѣдствіе него, во-первыхъ, соціализмъ теряетъ свое всеобщее значеніе, ибо если стремленіе къ общему благосостоянію должно основываться на эгоизмѣ, то оно не имѣетъ никакого смысла для всѣхъ тѣхъ, чей эгоизмъ лучше удовлетворяется при существующемъ общественномъ неравенствѣ, кому это неравенство выгодно, т. е. для всѣхъ людей привилегированныхъ классовъ; во-вторыхъ, хотя эгоизмъ обдѣленнаго большинства и долженъ порождать стремленіе къ измѣненію существующихъ обществен-

ныхъ формъ, но вовсе не съ цѣлью установить *всеобщее* равенство и благосостояніе (до этого эгоизму никакого дѣла быть не можетъ), а единственно съ цѣлью воспользоваться этимъ измѣненіемъ для *своихъ собственныхъ* личныхъ выгодъ. Вмѣсто стремленія къ общему благу необходимо является исключительное самоутвержденіе каждаго отдѣльнаго лица въ ущербъ всѣмъ другимъ, война каждаго противъ всѣхъ.

Такимъ образомъ соціализмъ переходитъ въ исключительный *индивидуализмъ*, лучшимъ теоретическимъ выразителемъ котораго безспорно долженъ быть признанъ *Максъ Штирнеръ*. «Я для себя — все, и дѣлаю все ради себя» [93]. Высшее вовсе не есть «человѣкъ», какъ утверждаетъ, напримѣръ, Фейербахъ, — *я* выше человѣка. «Что мы — люди, это самое меньшее въ насъ, и имѣетъ значеніе лишь поскольку есть одно изъ нашихъ свойствъ, т. е. наша собственность» [94]. «Я человѣкъ и вмѣстѣ больше чѣмъ человѣкъ, т. е. я — субъектъ этого моего простого свойства (быть человѣкомъ)» [95]. «Итакъ, прочь все, что не есть *мое* вполнѣ! Вы думаете, что мое дѣло должно быть по крайней мѣрѣ «добрымъ дѣломъ»? Что добро, что зло? Я самъ свое дѣло, и я ни добръ, ни золъ: это одинаково не имѣетъ для меня смысла. Мое дѣло ни божье, ни человѣческое, оно не есть истинное, не есть благое, справедливое, свободное и т. д., но исключительно *мое*, и оно не есть всеобщее, но единственное, какъ я самъ. Кромѣ меня для меня нѣтъ ничего!» [96].

Итакъ, послѣ того, какъ философскій раціонализмъ отвергъ всякую объективную реальность въ *теоріи*, отвергаются теперь въ *практикѣ* всякія объективныя начала нравственности. Единственнымъ жизненнымъ началомъ становится безусловное исключительное самоутвержденіе *я*. Я для себя — богъ; все для меня имѣетъ значеніе лишь какъ мое средство; я не признаю въ другомъ лицѣ границы своего эгоизма: единственная граница для меня есть граница моего могущества. «Я вывожу всякое право и всякое оправданіе изъ *меня:* я имѣю право на все, что въ моей силѣ» [97]. «Право разрѣшится въ свое ничтожество, когда будетъ поглощено *силою*, т. е. когда поймутъ, что значитъ: сила прежде права. Тогда всякое право (Recht)

---

[93] Max Stirner, „Der Einzige und sein Eigenthum“, 214.
[94] Ibid., 228—229.
[95] Ibid., 233.
[96] Ibid., 8.
[97] Ibid., 248.

заявить себя какъ преимущество (Vorrecht), а само преимущество — какъ могущество, какъ преобладаніе (Uebermacht)» [98].

Но въ необходимомъ признаніи ограниченности моего могущества уже заключается самоотрицаніе этого индивидуализма. Я — богъ для себя: но это «для себя» превращаетъ мое божество въ злую иронію.

Великій богъ въ груди моей сокрытъ;
Онъ душу мнѣ волнуетъ и тревожитъ —
Внутри меня всецѣло онъ царитъ, —
Но въ мірѣ внѣшнемъ ничего не можетъ.

Въ мірѣ внѣшнемъ божество мое встрѣчается съ безчисленнымъ множествомъ другихъ боговъ, для которыхъ оно само есть только внѣшнее средство. Но пусть бы я побѣдилъ всѣхъ своихъ боговъ-соперниковъ и заставилъ бы ихъ признать мое божество, — все-таки это божество осталось бы только субъективнымъ: въ признаніи другихъ, какъ первоначально въ моемъ собственномъ; объективно же я все-таки останусь ничтожнымъ и безсильнымъ передъ неизмѣнною силой природнаго, внѣшняго мнѣ закона вещественнаго бытія. Объективная реальность, давно исчезнувшая для логическаго понятія, сохраняетъ всю свою практическую дѣйствительность для живого человѣка, какъ *необходимость физическаго страданія и смерти.* Передъ этою внѣшнею дѣйствительностью, которая рано или поздно превратитъ мое божество въ блюдо для червей — такихъ же боговъ для себя — передъ этою внѣшнею дѣйствительностью мое самоутвержденіе абсолютно безсильно.

Единственнымъ средствомъ сохранить мое самоутвержденіе противъ естественнаго закона, мою независимость отъ него является самоубійство. Но тутъ уже самоутвержденіе равняется самоотрицанію, да и независимость тутъ только призрачная, ибо я не могу уничтожить себя однимъ свободнымъ актомъ своей воли: мое рѣшеніе всегда физически обусловлено и исполненіе его также. Итакъ, я никакимъ образомъ не могу осуществить своего самоутвержденія, я долженъ отказаться отъ него. Но я не могу отречься отъ его въ пользу мертвой и слѣпой вещественной необходимости: резигнація передъ матеріальной силой для меня — силы разумной — немыслима.

Подчиненіе внѣшней матеріальной силѣ невыносимо для само-

---

[98] Ibid., 275.

утверждающаго *я*, а между тѣмъ оно необходимо для него, именно поскольку онъ стоитъ на точкѣ зрѣнія исключительнаго самоутвержденія, ибо такъ какъ для этой точки зрѣнія все внутреннее значеніе принадлежитъ частному, особному бытію субъекта, то понятно, что бытіе всеобщее, законъ всего — долженъ являться ему совершенно чуждымъ, безусловно внѣшнею необходимостью, противъ которой онъ не можетъ бороться, но съ которой не можетъ и примириться, ибо такое примиреніе было бы для него уничтоженіемъ.

Внутренняя связь практическаго индивидуализма съ теоретическимъ матеріализмомъ, убійственная для обоихъ, разрывается философскимъ утвержденіемъ: вещество есть только явленіе; сила всеобщаго не есть вещественная, механическая, сила всеобщаго въ своемъ существѣ есть *воля*, всеобщее однородно съ частнымъ, *не-я* въ своей сущности есть то же, что и *я*.

Ihr folget falscher Spur!
Denkt nicht wir scherzen —
Ist nicht der Kern der Natur
Menschen im Herzen?

Самоутверждающаяся личность должна подчиняться не слѣпой матеріальной силѣ, примиреніе ея съ всеобщимъ не есть ея уничтоженіе. Отсюда понятно огромное практическое значеніе философіи воли и представленія. Но первый основатель этой философіи — Шопенгауэръ — естественнымъ образомъ выразилъ новый принципъ въ формѣ односторонней и ограниченной. Какъ бы ослѣпленный свѣтомъ открытой имъ истины, онъ не могъ ясно различить того логическаго содержанія, которое въ ней заключается. Утвердивши, что сущность всего есть воля и что частное такимъ образомъ субстанціально тождественно съ всеобщимъ, онъ на этомъ и остановился, не разъясняя точнаго разумнаго смысла этихъ положеній и не развивая ихъ необходимыхъ логическихъ послѣдствій. Отсюда та странность, что Шопенгауэръ обыкновенно принимаетъ *существенное единство* личной воли съ міровою субстанціей за ихъ *актуальное тождество*, вслѣдствіе чего въ его нравственной философіи, какъ мы видѣли, самоотреченіе личнаго произвола является самоотреченіемъ міровой воли, что уже не имѣетъ никакого разумнаго смысла. Въ метафизикѣ же вслѣдствіе того, что онъ утверждаетъ волю совершенно абстрактно, въ отдѣльности отъ представленія и разума, она является у него какъ слѣпая сила, ничѣмъ въ сущности не отличающаяся отъ матеріи.

Свое необходимое развитіе принципъ воли получаетъ очевидно лишь чрезъ присоединеніе логическаго или идеальнаго момента, когда воля мыслится не абстрактно, а какъ дѣйствительная воля, т. е. съ предметнымъ содержаніемъ или идеей. Переходъ къ этому мы находимъ въ системѣ Гартмана. Но вслѣдствіе указанной въ предъидущей главѣ формальной ограниченности всей западной философіи, которую (ограниченность) раздѣляетъ и Гартманъ, оба первоначала — воля и идея — несмотря на ихъ соединеніе, сохраняютъ у него свою отвлеченность, утверждаются сами по себѣ, такъ что это соединеніе ихъ есть лишь сопоставленіе двухъ абстрактовъ, принятыхъ за нѣчто самобытное существующее. Понятно, что воля сама по себѣ признается безусловно неразумною, а идея сама по себѣ абсолютно безсильною, лишенною всякой активности. Начало дѣйствительности, по Гартману, есть исключительно воля — начало неразумное, — и потому дѣйствительное бытіе представляетъ существенный характеръ неразумности, оно есть то, что не должно быть; всякое дѣйствительное бытіе по существу своему есть страданіе и бѣдствіе, потому что оно происходитъ не изъ абсолютнаго разума или идеи, которая, по Гартману, совершенно пассивна, а полагается безсмысленнымъ переходомъ воли изъ чистой потенціи или небытія въ актъ. Если такимъ образомъ первоначальное происхожденіе самаго существованія есть фактъ неразумный, чистая случайность (Urzufall), то признаваемая Гартманомъ разумность или цѣлемѣрность міроваго процесса имѣетъ значеніе только вторичное и отрицательное: она состоитъ въ постепенномъ уничтоженіи того, что положено первичнымъ неразумнымъ актомъ воли; чрезъ образованіе сознанія разумъ эманципируется отъ воли, и всему существующему дается возможность отрицаніемъ жизненнаго хотѣнія возвратиться опять въ состояніе чистой потенціи или небытія, что и составляетъ послѣднюю цѣль міроваго процесса.

Итакъ, въ этой системѣ страданіе и отчаяніе отдѣльной особи снимаются въ страданіи и отчаяніи всего сущаго, частное единичное самоубійство замѣняется самоубійствомъ всеобщимъ, коллективнымъ. Но это самоубійственное воззрѣніе имѣетъ свое основаніе лишь въ той сторонѣ Гартмановой философіи, которая составляетъ ея преходящую ограниченность. Прочный же, изъ несокрушимыхъ эмпирическихъ матеріаловъ орудіемъ крѣпкой логики возведенный фундаментъ сверхсознательнаго или всеединаго духа требуетъ лучшихъ (и въ логическомъ и въ практическомъ смыслѣ) заключеній, чѣмъ тѣ, какія

хочетъ на немъ основать самъ его создатель; и хотя принципъ всеединаго духа и содержитъ основанія для относительнаго, практическаго пессимизма, но для коллективнаго самоубійства въ немъ не заключается ни логической возможности, ни практическихъ мотивовъ. Поясненіе и доказательство этихъ утвержденій составляетъ послѣднюю задачу настоящаго изслѣдованія. Исполненіе этой задачи должно устранить изъ системы Гартмана противные здравому разуму элементы, въ ней находящіеся, и показать въ ихъ истинномъ значеніи положительные результаты, достигнутые нынѣ философіей.

V.

Приступая къ опредѣленію положительныхъ результатовъ философіи безсознательнаго или, что то же, положительныхъ результатовъ всего доселѣшняго философскаго развитія, я буду разсматривать эти результаты (сообразно съ древнимъ раздѣленіемъ философіи) сначала по отношенію къ *діалектикѣ,* или ученію о *познаніи* [97], затѣмъ по отношенію къ *метафизикѣ,* или ученію *о сущемъ,* и, наконецъ, по отношенію къ *иѳикѣ,* или ученію о *доженствующемъ быть.*

Первый поверхностный анализъ всей области познаваемаго открываетъ намъ три коренные источника познанія: *опытъ внутренній,* въ которомъ мы познаемъ свое субъективное бытіе въ его дѣйствительности, затѣмъ *опытъ внѣшній,* въ которомъ мы познаемъ внѣшнее бытіе въ его реальности, и наконецъ *разсужденіе* (ratiocinatio), или чисто логическое познаніе, въ которомъ мы не познаемъ никакой реальности и никакой дѣйствительности, а утверждаемъ только извѣстныя необходимыя условія или законы бытія. Разсматривая взаимное отношеніе этихъ родовъ познанія, мы находимъ, во-первыхъ, что познаніе чисто логическое и внѣшній опытъ не существуютъ въ отдѣльности другъ отъ друга, а всегда соединены, хотя въ различной степени. Такъ, несомнѣнно, что чисто эмпирическій матеріалъ, состоящій изъ ощущеній внѣшнихъ чувствъ, становится опытнымъ познаніемъ только тогда, когда эти ощущенія объективируются и комбинируются по извѣстнымъ общимъ и необходимымъ законамъ, такъ что даже непосредственно внѣшнее воззрѣніе, въ которомъ мы имѣемъ не простыя ощущенія, а цѣлыя связанныя между собою предста-

[97] Точнѣе, нежели общеупотребительныя названія *діалектика* и *логика* — искусственное названіе: *гносеологія.*

вленія есть уже дѣло умозрѣнія, хотя и безсознательнаго; что же касается до внѣшняго опыта *научнаго,* до такъ называемой эмпирической науки, то нечего и говорить, что въ ней умозрѣніе, и при томъ на степени сознательнаго мышленія, играетъ главную роль, ибо ни одна научная истина не дается въ непосредственномъ опытѣ (а между тѣмъ, какъ только что было замѣчено, и самъ этотъ непосредственный опытъ на самомъ дѣлѣ есть уже результатъ умозрѣнія). Но если такимъ образомъ нѣтъ чистой эмпиріи, то, съ другой стороны, нѣтъ и чистаго умозрѣнія, ибо если предметное познаніе образуется умозрѣніемъ, то изъ этого слѣдуетъ, что умозрѣніе даетъ форму предметнаго познанія, и въ отвлеченіи отъ своего эмпирическаго содержанія представляетъ только пустыя возможности, какъ это было показано въ началѣ предыдущей главы. Это несомнѣнно относительно *логическихъ категорій,* какъ *общихъ условій* бытія; что же касается до отвлеченныхъ представленій, или *родовыхъ понятій,* то очевидно, что они, какъ результатъ *отвлеченія,* предполагаютъ эмпирическія данныя, а сами по себѣ представляютъ также лишь пустую возможность. Такое же отношеніе имѣетъ раціональное или логическое познаніе и къ даннымъ *внутренняго* опыта. Элементы внутренняго міра, также какъ и внѣшняго, могутъ быть образованы въ *дѣйствительное* познаніе только при посредствѣ извѣстныхъ логическихъ условій или законовъ, но столь же очевидно, что и здѣсь эти условія или законы сами по себѣ еще не даютъ никакого дѣйствительнаго познанія, представляютъ только пустую возможность, осуществляемую лишь благодаря непосредственнымъ даннымъ внутренняго опыта. Отношеніе логическаго познанія къ опыту въ области предметной было достаточно объяснено въ предшествующей главѣ по поводу Гегелевой философіи. Здѣсь я остановлюсь нѣсколько на показаніи того же отношенія въ области внутреннихъ явленій, имѣя въ виду преимущественно англійскую школу эмпирической психологіи.

Существуетъ, положимъ, извѣстный психологическій законъ, по которому данныя внутреннія состоянія соединяются между собою, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, извѣстнымъ опредѣленнымъ образомъ. Школа Локка утверждаетъ, что мы познаемъ этотъ законъ исключительно эмпирически — только какъ извѣстное существующее отношеніе явленій. Между тѣмъ, если это есть дѣйствительно законъ, а не случайный фактъ, то онъ. очевидно, не можетъ ограничиваться однимъ *даннымъ* отношеніемъ послѣдовательности и сосуществова-

нія, ибо въ такомъ случаѣ мы могли бы утверждать это отношеніе только для извѣстныхъ въ нашемъ опытѣ случаевъ, и не имѣли бы никакого права признавать его за общій законъ для *всѣхъ* однородныхъ случаевъ, когда-либо бывшихъ или будущихъ. Даже такой крайній эмпирикъ, какъ Дж. Ст. Милль, признаетъ, что законъ, т. е. извѣстное отношеніе причинности (въ томъ смыслѣ, какой дается причинности въ этой школѣ), выражаетъ всегда отношеніе безусловно постоянное или необходимое. Но если бы эта связь ограничивалась однимъ *нашимъ дѣйствительнымъ* опытомъ, то очевидно мы были бы не въ правѣ выходить изъ предѣловъ даннаго опыта, что мы дѣлаемъ, когда утверждаемъ извѣстную связь какъ безусловно постоянную, т. е. не только какъ имѣвшую мѣсто въ извѣстныхъ намъ изъ дѣйствительнаго опыта фактахъ, но и какъ долженствующую имѣть мѣсто во *всѣхъ* одинаковыхъ случаяхъ. Утверждать такую безусловно постоянную связь двухъ явленій мы можемъ только, если въ самомъ *существѣ* или *понятіи* даннаго явленія, т. е. въ его *общихъ* свойствахъ, отвлеченно отъ всѣхъ внѣшнихъ отношеній, заключается уже необходимость другого явленія. Въ самомъ дѣлѣ, два явленія внутренняго міра существуютъ для насъ, во-первыхъ, въ данныхъ дѣйствительныхъ опытахъ, и во-вторыхъ, въ общемъ отвлеченномъ понятіи о нихъ; точно также двояко представляется и ихъ связь. Теперь, если бы *мыслимая* связь этихъ явленій была бы *только* отвлеченіемъ отъ ихъ дѣйствительной связи въ *данныхъ опытахъ,* то очевидно она могла бы имѣть значеніе только для *тѣхъ* данныхъ случаевъ; ибо ясно, что отвлеченіе отъ извѣстныхъ данныхъ опытовъ можетъ ручаться только за эти данныя, а никакъ не за всякій, положимъ, будущій опытъ. Если же мы полагаемъ такое ручательство (какъ это дѣлаютъ и сами эмпирики), то это несомнѣнно доказываетъ, что хотя общія понятія извѣстныхъ внутреннихъ явленій и суть, съ субъективной стороны, лишь отвлеченія отъ данной дѣйствительности этихъ явленій, однако разъ это отвлеченіе сдѣлано, разъ общія понятія существуютъ, то ужъ общая связь между ними выводится мыслью исключительно изъ общихъ необходимыхъ свойствъ, безъ всякаго отношенія къ какимъ бы то ни было частнымъ опытамъ, и потому-то представляетъ тотъ характеръ всеобщности и необходимости, который на самомъ дѣлѣ принадлежитъ мыслимой нами связи, тогда какъ въ противномъ случаѣ, если бы эта связь получалась нами всецѣло изъ дѣйствительныхъ частныхъ опытовъ, то признаніе ея и ограничи-

валось бы только тѣми данными опытами, чего однако на самомъ дѣлѣ не бываетъ. Поясню это примѣромъ.

Нѣтъ никакого сомнѣнія, что основные факторы психическихъ явленій — воля и представленіе — извѣстны намъ только изъ дѣйствительнаго внутренняго опыта данныхъ хотѣній и представленій: если бы — per impossibile — въ нашей внутренней дѣйствительности не было никакихъ *данныхъ* хотѣній и представленій, то не могли бы мы ничего знать и о хотѣніи и представленіи *вообще*. Но разъ мы получили эти понятія посредствомъ опыта — то общая связь между ними, по которой всякому дѣйствительному хотѣнію должно соотвѣтствовать извѣстное представленіе какъ предметъ или цѣль хотѣнія — эта необходимая связь между волей и представленіемъ выводится уже изъ самихъ ихъ общихъ понятій или изъ ихъ *существа* совершенно независимо отъ какихъ-либо частныхъ опытовъ; ибо если бы это общее отношеніе было бы только отвлеченіемъ отъ данныхъ въ дѣйствительномъ частномъ опытѣ отношеній, то оно и не шло бы дальше этого частнаго опыта; на самомъ же дѣлѣ, напротивъ, мы утверждаемъ, что *всегда* и *вездѣ*, *во всѣхъ* безъ исключенія существахъ, хотѣніе *необходимо* соединено съ представленіемъ; противное, говоримъ мы, *невозможно*, потому что противорѣчитъ самому *существу* или *понятію* воли. Такимъ образомъ извѣстное отношеніе между явленіями внутренняго опыта выводится нами изъ ихъ общаго понятія и потому утверждается какъ всеобщее и необходимое. Разумѣется, что отношеніе получаетъ свою *дѣйствительность* только въ данныхъ явленіяхъ, помимо которыхъ оно есть только пустая возможность; но съ другой стороны эти данныя явленія *возможны* только при этомъ логическомъ отношеніи, которое, слѣдовательно, составляетъ *необходимое условіе* ихъ существованія. Очевидно, что логическая связь между волей и представленіемъ нисколько не опредѣляетъ дѣйствительность этихъ внутреннихъ явленій, точно такъ же, какъ та безусловная истина, что дважды два — четыре, нисколько не опредѣляетъ дѣйствительности вещей, подлежащихъ этимъ числамъ; но какъ скоро воля и представленіе существуютъ въ дѣйствительности — логическое отношеніе, ихъ связующее, является для нихъ безусловною необходимостью; такъ же невозможно предположить, чтобы въ какомъ-нибудь частномъ случаѣ воля не была соединена съ представленіемъ, какъ невозможно при дѣйствительномъ существованіи исчисляемыхъ вещей предположить, чтобъ въ какомъ-

нибудь частномъ случаѣ дважды два не равнялось четыремъ.

Отсюда уже ясно, что отношеніе логическаго или апріорнаго познанія къ непосредственному опыту въ области явленій внутреннихъ или психическихъ совершенно тождественно съ такимъ же отношеніемъ въ области явленій внѣшнихъ или физическихъ. И тутъ и тамъ общія логическія формы, будучи сами по себѣ только пустыми возможностями, — при существованіи соотвѣтствующей имъ дѣйствительности представляютъ ея необходимое условіе или *законъ*. Если логическая форма внѣ дѣйствительности есть только возможность, то дѣйствительность сама по себѣ внѣ логической формы есть невозможность, слѣдовательно, ея и нѣтъ совсѣмъ. Итакъ, на основаніи сказаннаго мы должны признать, что познаніе эмпирическое (какъ во внѣшнемъ, такъ и во внутреннемъ опытѣ) и познаніе логическое или апріорное не составляютъ двухъ радикально отдѣльныхъ и самобытныхъ областей знанія: они необходимы другъ для друга, такъ какъ познаніе эмпирическое возможно только при логическихъ условіяхъ, а познаніе логическое дѣйствительно только при эмпирическомъ содержаніи. Но для того, чтобы эта высказанная теперь мною важная истина, требующая неразрывнаго и равноправнаго соединенія чистой логики и эмпиріи, могла быть признана, необходимо было, чтобы эти два основныхъ элемента познанія были исчерпаны въ ихъ особенной исключительности, вслѣдствіе чего ихъ односторонняя ограниченность стала бы очевидною. И въ самомъ дѣлѣ мы видимъ въ развитіи западной философіи два главныхъ направленія: *раціоналистическое*, выводящее все познаніе изъ общихъ понятій, и *эмпирическое*, выводящее его исключительно изъ дѣйствительнаго опыта. Противоположность эта выражалась, какъ извѣстно, еще въ средневѣковой схоластикѣ, которая раздѣлялась въ этомъ отношеніи на *реализмъ*, признававшій общія понятія (universalia) за выраженіе дѣйствительнаго бытія и потому выводившій изъ нихъ дѣйствительное познаніе, и *номинализмъ*, видѣвшій въ этихъ общихъ понятіяхъ исключительно результаты нашего отвлеченія, условные знаки или просто имена (nomina), а дѣйствительное познаніе признававшій только въ непосредственномъ воспріятіи. Въ новой философіи *каждое* изъ этихъ двухъ направленій проходитъ въ своемъ развитіи *три соотвѣтственные момента*. Въ *направленіи раціоналистическомъ* эти три момента выражаются: 1) такъ называемой *догматической метафизикою*, главные предста-

вители которой были Декартъ, Спиноза и Лейбницъ съ Вольфомъ. Сущность этого перваго момента въ гносеологическомъ отношеніи состоитъ въ безотчетномъ отождествленіи мышленія съ дѣйствительнымъ (т. е. независимымъ отъ нашей мысли) бытіемъ, ибо здѣсь предполагается, что въ присущихъ нашему уму общихъ понятіяхъ мы мыслимъ дѣйствительныя самобытныя сущности, такъ что истинное познаніе получается изъ этихъ первоначальныхъ понятій (ideae innatae, veritates aeternae) и слѣдовательно апріорно. Въ этомъ моментѣ предполагается самостоятельное, внѣшнее нашему мышленію бытіе, но это бытіе безотчетно утверждается какъ вполнѣ соотвѣтствующее нашему мышленію о немъ: мышленіе и бытіе покоятся здѣсь въ безразличномъ единствѣ. 2) Съ началомъ же различенія или отчетливаго анализа является необходимое сознаніе, что если наше познаніе апріорно, т. е. имѣетъ своимъ источникомъ исключительно наше собственное субъективное мышленіе, то мы ничего не можемъ знать о томъ, что находится *внѣ нашего* сознанія, и что, слѣдовательно, если есть самобытная сущность, то она для насъ безусловно непознаваема, знаемъ же мы только *явленія* въ нашемъ *субъективномъ* сознаніи, опредѣляемыя его общими формами. Таковъ результатъ Кантовой *критики разума*, выражающей этотъ второй главный моментъ философскаго раціонализма. Но если все, что мы знаемъ, не выходитъ за предѣлы нашего сознанія, то и самое различеніе между самобытно сущимъ и явленіемъ, между тѣмъ, что есть *въ себѣ*, и тѣмъ, что есть *для насъ*, есть различеніе въ нашемъ же сознаніи, и само понятіе объ этомъ сущемъ въ себѣ есть только понятіе нашего разума, слѣдовательно, 3) *понятія нашего разума* суть *все*, и онъ такимъ образомъ освобождается отъ своего субъективнаго характера, становится разумомъ *универсальнымъ*, и противорѣчіе между субъективнымъ мышленіемъ и объективнымъ бытіемъ снимается въ безусловномъ тождествѣ абсолютной идеи. Этотъ третій и окончательный моментъ раціонализма, выраженный, какъ извѣстно, въ философіи Гегеля, есть такимъ образомъ возвращеніе къ первому моменту, но уже на степени полнаго сознанія. Взаимное отношеніе этихъ трехъ фазисовъ въ развитіи раціонализма можетъ быть выражено въ слѣдующемъ:

1. (*Major* догматизма.) Истинно сущее познается въ апріорномъ познаніи.

2. (*Minor* Канта.) Но въ апріорномъ познаніи познаются только формы нашего мышленія.

3. (*Conclusio* Гегеля.) Ergo формы нашего мышленія суть истинно сущее.

Или: 1. Мы мыслимъ сущее.
2. Но мы мыслимъ только понятія.
3. Ergo сущее есть понятіе.

Подобный же ходъ развитія представляетъ и *направленіе эмпирическое*. Основанное въ новой философіи Бэкономъ, оно, 1) утверждая единственнымъ источникомъ познанія дѣйствительный опытъ, предполагаетъ сначала, что въ этомъ дѣйствительномъ опытѣ, въ эмпирическихъ данныхъ, мы познаемъ подлинную природу внѣшняго для насъ бытія. Такъ у самого Бэкона и отчасти у Гоббса. 2) Ясно однакоже, что если единственный источикъ нашего познанія о внѣшнемъ мірѣ есть *нашъ* дѣйствительный опытъ, то мы познаемъ этотъ міръ лишь настолько, насколько онъ дѣйствуетъ на насъ или относится къ намъ посредствомъ нашимъ внѣшнихъ чувствъ, ибо въ противномъ случаѣ мы должны бы были имѣть о внѣшнемъ мірѣ предварительныя понятія или врожденныя идеи: но существованіе такихъ идей опровергается анализомъ эмпиріи. Правда, познаніе наше слагается изъ чувственныхъ данныхъ, переработанныхъ рефлексіею (Локкъ). Но рефлексія эта, какъ состоящая изъ операцій нашего же ума, имѣетъ очевидно только субъективное значеніе. Такимъ образомъ первичнымъ источникомъ нашего познанія о внѣшнемъ мірѣ служатъ данныя внѣшнихъ чувствъ. Но все, что дается внѣшними чувствами, заключается въ различныхъ ощущеніяхъ, ощущенія же суть состоянія нашего субъективнаго сознанія. Поэтому то, что мы называемъ внѣшними вещами, будучи всецѣло образованы изъ нашихъ ощущеній, суть лишь *представленія* или идеи въ нашемъ духѣ (Беркли). 3) Но если единственный источникъ нашего познанія есть нашъ дѣйствительный опытъ, то мы одинаково не можемъ признать самобытности или субстанціальности какъ за внѣшними вещами, такъ и за нашимъ духомъ, ибо въ дѣйствительномъ опытѣ мы вѣдь не находимъ духа въ немъ самомъ какъ субстанціи, а лишь въ различныхъ *эмпирическихъ состояніяхъ сознанія*, къ которымъ такимъ образомъ и переходитъ вся дѣйствительность. Эта послѣдняя степень эмпиризма выражается уже Юмомъ, а въ новѣйшее время Джономъ Стюартомъ Миллемъ, котораго «Система логики» хотя и совершенно лишена философскаго творчества, но по послѣдовательности, ясности и полнотѣ въ проведеніи эмпирическаго принципа имѣетъ

для этого направленія приблизительно такое же значеніе, какое имѣетъ «Логика» Гегеля для направленія раціоналистическаго.

Взаимное отношеніе ступеней развитія эмпиризма можетъ быть выражено въ такомъ силлогизмѣ:

1. (*Major* Бэкона.) Подлинно сущее познается въ нашемъ дѣйствительномъ опытѣ.

2. (*Minor* Локка и пр.) Но въ нашемъ дѣйствительномъ опытѣ познаются только различныя эмпирическія состоянія сознанія.

3. (*Conclusio* Милля.) Ergo различныя эмпирическія состоянія сознанія суть подлинно сущее.

Отсюда можно видѣть, что крайніе выводы обоихъ противоположныхъ направленій — раціоналистическаго и эмпирическаго — сошлись въ одномъ существенномъ пунктѣ, именно въ томъ, что оба одинаково отрицаютъ собственное бытіе какъ познаваемаго, такъ и познающаго, перенося всю истину на самый *актъ познанія;* такъ что и исключительный раціонализмъ и исключительный эмпиризмъ входятъ какъ два вида въ одно родовое понятіе *формализма* (ибо если нѣтъ ни познающаго, ни познаваемаго, то остается одна только *форма* познанія). Разница между логикою Гегеля и логикою Милля въ этомъ отношеніи лишь та, что у Гегеля въ актуальномъ познаніи первенство принадлежитъ общимъ логическимъ понятіямъ, изъ которыхъ уже выводится между прочимъ и чувственное познаніе, у Милля же, напротивъ, первичнымъ признаются чувственныя состоянія сознанія, изъ которыхъ уже происходятъ чрезъ отвлеченіе высшія логическія идеи. Если раціонализмъ не можетъ выйти изъ заколдованнаго круга общихъ понятій и достигнуть частной дѣйствительности, то эмпиризмъ, напротивъ, ограниченный частными данными феноменальной дѣйствительности, никакъ не можетъ, оставаясь въ себѣ вѣрнымъ, достигнуть до всеобщихъ и неизмѣнныхъ законовъ, необходимыхъ для настоящаго познанія. Какъ мы видѣли, логическій и эмпирическій элементы одинаково необходимы для истиннаго познанія, и, слѣдовательно, исключительное обособленіе того или другого изъ этихъ элементовъ есть въ обоихъ случаяхъ одностороннее *отвлеченіе*, такъ что общая этимъ двумъ направленіямъ ограниченность можетъ быть ближе опредѣлена въ понятіи *абстрактнаго формализма*.

Надлежащій синтезъ элементовъ логическаго и эмпирическаго находимъ мы впервые въ философіи «безсознательнаго» Гартмана. Хотя уже въ философіи воли и представленія Шопенгауэра содер-

жатся оба эти элемента, но не въ адэкватномъ отношеніи: признавая подлинно сущимъ только то, что познается въ непосредственномъ внутреннемъ опытѣ, именно *волю*, — Шопенгауэръ все содержаніе логическаго познанія переносилъ на сторону субъективнаго представленія, что приводило его къ явнымъ абсурдамъ, избѣгнуть отчасти которыхъ онъ могъ только, какъ мы видѣли, вступая въ противорѣчіе со своими первыми началами. У Гартмана же логика и эмпирія совершенно равноправны: все познаніе выводится имъ изъ эмпиріи, но изъ эмпиріи, обусловленной логическимъ мышленіемъ. Его девизъ: «умозрительные результаты по индуктивной естественно-научной методѣ». Но очевидно, что никакихъ умозрительныхъ результатовъ нельзя получить изъ чистой эмпиріи такъ, какъ ее понимаетъ, напримѣръ, англійская школа, т. е. изъ изслѣдованія данной дѣйствительности, частныхъ фактовъ, въ ихъ эмпирической частности принимаемыхъ за первое начало. Очевидно, что изъ такого изслѣдованія, какъ бы оно точно и тонко ни было, можно получить только частные результаты, имѣющіе значеніе только для той данной дѣйствительности, которая подлежала нашему дѣйствительному изслѣдованію: мы можемъ узнать такимъ образомъ, что въ такихъ-то и въ такихъ-то случаяхъ, подпавшихъ нашему наблюденію, происходило то-то и то-то, такія явленія были находимы (какъ въ прямомъ наблюденіи, такъ и посредствомъ экспериментовъ и анализа) въ такихъ-то и такихъ-то отношеніяхъ между собою — вотъ и все: никакихъ всеобщихъ и неизмѣнныхъ законовъ, которыми такъ величаются безсознательные эмпирики, мы этимъ путемъ найти не можемъ, ибо всякая данная дѣйствительность за себя только и ручается.

Ясно, что эмпиризмъ не владѣетъ тѣмъ волшебнымъ словомъ (*λόγος*), что можетъ превращать частные и случайные факты во всеобщія и необходимыя истины. Для этого превращенія нужно, чтобы то логическое мышленіе, которое преобразуетъ данныя непосредственнаго опыта, имѣло бы уже само въ себѣ характеръ всеобщности и необходимости и содержало бы неизбѣжныя условія или универсальные законы дѣйствительности. Въ этомъ признаніи Гартманъ сходится съ истиною раціонализма; но съ другой стороны онъ избѣгаетъ исключительнаго утвержденія раціонализма, по которому логическое понятіе есть не только законъ дѣйствительности, но и сама всецѣлая дѣйствительность, не только обусловливаетъ дѣйствительное существованіе, но и само изъ себя его производитъ. Гартманъ, напротивъ,

хорошо знаетъ, что законъ сущаго столь же ничтоженъ безъ этого сущаго, котораго онъ есть законъ, какъ и это сущее невозможно безъ своего логическаго условія. Поэтому всѣ тѣ философскіе выводы, которымъ самъ Гартманъ придаетъ прочное значеніе[100], основаны на несомнѣнныхъ данныхъ дѣйствительнаго опыта и только благодаря этому становятся дѣйствительными истинами, а не пустыми только возможностями. Вотъ все, что можно сказать о гносеологической сторонѣ въ философіи безсознательнаго; потому что хотя въ главной (индуктивной) части этой философіи мы и находимъ примѣненіе истиннаго философскаго метода, но принципъ этого метода, его общія теоретическія основанія, т. е. именно то, что составляетъ гносеологію, или ученіе о познаніи, выяснены Гартманомъ недостаточно, — недостатокъ, отражающійся и на его *метафизикѣ*.

Такъ какъ истинно-сущее — предметъ метафизики — имѣетъ бытіе для насъ очевидно только черезъ наше познаніе (это тавтологія), то ясно, что отношеніе извѣстнаго философскаго направленія къ метафизикѣ всецѣло опредѣляется его ученіемъ о познаніи — логикою или гносеологіей этого направленія. Поэтому мы можемъ a priori сказать, что тѣ два одностороннія направленія западной философіи, которыя въ отношеніи гносеологическомъ опредѣляются какъ раціонализмъ и эмпиризмъ, — къ метафизикѣ относятся чисто отрицательно, именно въ своей послѣдовательности оба одинаково отрицаютъ самую возможность метафизики. И, во-вторыхъ, такъ какъ раціонализмъ на своей послѣдней ступени приходитъ къ безусловному отождествленію бытія съ познаніемъ, къ тому утвержденію, что сущее получаетъ свое истинное бытіе только въ нашемъ познаніи о немъ, — то очевидно, этимъ совершенно упраздняется метафизика, какъ ученіе о *сущемъ въ себѣ*, въ различіе отъ логики какъ ученія о *нашемъ познаніи*. И дѣйствительно, отрицаніе самостоятельной метафизики, ея совершенное поглощеніе логикою составляетъ, какъ извѣстно, отличительную особенность послдовательнаго раціонализма, т. е. гегельянства. Съ другой стороны, и эмпиризмъ, признавая единствен-

---

100 Гартманъ настолько добросовѣстенъ, что тѣ нелѣпости своей метафизики, которыя были нами указаны въ своемъ мѣстѣ, нисколько не выдаетъ за несомнѣнную истину — см., напр., „Philosophie des Unbewussten“, 2. Aufl., 683. Положительное значеніе утверждаетъ онъ только за тѣми своими выводами, которые на самомъ дѣлѣ имѣютъ его несомнѣнно.

нымъ источникомъ всякаго познанія нашъ опытъ, въ которомъ мы находимъ только состоянія нашего же собственнаго сознанія, тѣмъ самымъ отрицаетъ возможность метафизики, какъ познанія о сущемъ въ немъ самомъ, при чемъ эмпиризмъ или останавливается на этомъ отрицаніи метафизическаго *познанія*, признавая однако дѣйствительное *бытіе* за предметомъ метафизики, т. е. за сущимъ самимъ въ себѣ, и утверждая только безусловную *непознаваемость* этого сущаго, которое такимъ образомъ принимается за чистое *x*: такое переходное воззрѣніе (которому въ раціонализмѣ соотвѣтствуетъ критическая философія Канта) представляется въ эмпирическомъ направленіи французскими позитивистами, а изъ англичанъ, напр., Гербертомъ Спенсеромъ; — или же съ вполнѣ послѣдовательнымъ проведеніемъ эмпирическаго принципа устраняется и признаніе самаго *существованія* метафизической сущности, ибо если — согласно съ принципомъ эмпиризма все дѣйствительное познаніе получается изъ даннаго опыта, то всѣ понятія, которымъ въ этомъ опытѣ ничего не соотвѣтствуетъ, суть или фикціи или пустые абстракты; а таково именно сущее само въ себѣ, ибо въ дѣйствительномъ опытѣ мы не имѣемъ ничего подобнаго: этотъ окончательный эмпиризмъ (къ которому склоняется, напримѣръ, Стюартъ Милль), подобно окончательному раціонализму Гегеля, потому отрицаетъ метафизику, что здѣсь самый предметъ метафизики сводится къ нулю, при чемъ у Милля метафизика исчезаетъ въ эмпирической психологіи, какъ у Гегеля въ абсолютной логикѣ.

Должно однако замѣтить, что если и раціонализмъ и эмпиризмъ, входя въ разумъ своихъ основныхъ началъ, отвергаютъ всякую метафизику вмѣстѣ съ ея предметомъ, то на первыхъ безсознательныхъ ступеняхъ своего развитія оба эти направленія естественнымъ образомъ порождаютъ соотвѣтствующія метафизическія системы. Эти, незрѣлостью мысли одинаково отличающіяся, системы суть: въ направленіи раціоналистическомъ *абстрактный спиритуализмъ*, въ направленіи же эмпирическомъ — *матеріализмъ*. Что касается до перваго, образчики котораго въ новой философіи можно найти у Декарта или Вольфа, то сущность его состоитъ въ томъ, что съ одной стороны абсолютное первоначало все сводится къ абстрактнымъ логическимъ опредѣленіямъ, но такъ какъ чисто логическое значеніе этихъ опредѣленій еще не сознано, то, съ другой стороны, составленному изъ нихъ первоначалу приписывается самобытное, независимое отъ

нашего мышленія существованіе въ видѣ абсолютной субстанціи, верховной монады, вмѣстилища всякой реальности (Inbegriff aller Realität) и т. п. На этомъ же основанъ тотъ пустѣйшій *деизмъ*, которымъ доселѣ пробавляется популярная философія и либеральная теологія во Франціи, Англіи и Америкѣ [101]. Сущность же *матеріализма* состоитъ въ томъ, что, съ одной стороны, принимается за реальное первоначало нѣчто эмпирически данное (вещество), — но такъ какъ чисто эмпирическое значеніе этого даннаго еще не сознано, то съ другой стороны этому эмпирическому веществу приписывается значеніе безусловной и всеобщей сущности, что выходитъ уже изъ предѣловъ эмпиріи, имѣющей дѣло только съ данной частною дѣйствительностью, а никакъ не съ всеобщими сущностями; а такъ какъ матеріалисты не даютъ себѣ никакого отчета въ этомъ своемъ переходѣ за границы эмпиріи, а, напротивъ, воображаютъ, что находятся на твердой эмпирической почвѣ, то матеріализмъ по справедливости можетъ быть названъ *безсознательною метафизикою эмпиризма*. Если такимъ образомъ абстрактный спиритуализмъ безсознательно измѣняетъ раціоналистическому принципу въ томъ, что обособляетъ свою абсолютную логическую субстанцію, приписывая ей реальное, т. е. эмпирическое существованіе, то матеріализмъ, наоборотъ, измѣняетъ принципу эмпирическому (столь же безсознательно) въ томъ, что обобщаетъ свой реальный эмпирическій объектъ (вещество), приписывая ему всеобщее и необходимое, т. е. логическое значеніе; другими словами, абстрактный спиритуализмъ трансцендируетъ изъ общаго логическаго понятія въ область частной эмпирической дѣйствительности (ибо онъ ставитъ свое абсолютное существо внѣ другихъ существъ, рядомъ съ ними, слѣдовательно какъ частное), матеріализмъ же [102] трансцендируетъ, наоборотъ, изъ частной эмпири-

[101] Такъ какъ этотъ на безсознательной метафизикѣ основанный деизмъ украшается иногда общимъ родовымъ именемъ раціонализма, то въ отличіе отъ настоящаго философскаго раціонализма его должно обозначить какъ раціонализмъ *пошлый* (vulgaris).

[102] Чтобы не возвращаться къ этому предмету, скажу здѣсь еще нѣсколько словъ о матеріализмѣ. Въ развитіи философіи западной эта система имѣла свое настоящее мѣсто въ началѣ новыхъ временъ, когда въ самомъ дѣлѣ и явились лучшіе ея представители (Гоббсъ, Гассенди и др.). Но, какъ безсознательная метафизика эмпиризма, эта система и во всѣ послѣдующія времена исповѣдывалась эмпириками, не додумавшимися до сущности своего принципа и лишенными

ческой дѣйствительности въ область общаго логическаго понятія. Признаніе, что эти метафизическія системы основаны на такомъ безсознательномъ переходѣ законныхъ границъ, ведетъ необходимо къ отрицанію этихъ системъ, а въ окончательномъ результатѣ, какъ мы видѣли, оба направленія приходятъ къ отрицанію и самого предмета метафизики.

Но если несомнѣнно, что обѣ безсознательныя метафизики дѣлаются невозможными чрезъ дальнѣйшее философское развитіе, то это, разумѣется, не относится къ метафизикѣ вообще въ смыслѣ познанія истинно сущаго — въ отличіе отъ нашего даннаго субъективнаго познанія, какъ абстрактно-логическаго, такъ и чувственно-эмпирическаго. Мы видѣли, что отрицаніе метафизики, присущее обоимъ направленіямъ западной философіи, происходитъ изъ собственной ограниченности или односторонности этихъ направленій, и потому такія философскія ученія, которыя пытаются снять эту ограниченность, необходимо возстановляютъ метафизику (въ сказанномъ смыслѣ), какъ мы это и видимъ въ системахъ Шопенгауэра и въ особенности Гартмана. Если въ самомъ дѣлѣ ни чистая эмпирія, ни чистое мышленіе не могутъ вывести насъ изъ субъективной сферы, то истинный синтетическій методъ философіи (первое значительное примѣненіе котораго мы находимъ у Гартмана), основывающійся на томъ признаніи, что хотя все наше дѣйствительное познаніе и происходитъ изъ опыта, но самый этотъ опытъ уже предполагаетъ, какъ условіе своей возможности, всеобщія логическія формы, которыя однакоже вовсе не субъективны, ибо въ нашемъ субъективномъ мышленіи, обособляющемъ эти формы, онѣ суть только абстрактныя понятія, пустыя возможности, дѣйствительное же бытіе имѣютъ только въ своей *независимой отъ насъ* конкретности съ эмпирическимъ существованіемъ, такъ что соединеніе логическаго и эмпирическаго элементовъ вовсе не производится нашимъ субъективнымъ познаваніемъ (какъ это утверждалъ Кантъ въ своемъ «синтезѣ a priori»), а напротивъ первѣе нашего сознанія и имъ предполагается, — этимъ

философскаго образованія; а въ эпохи умственнаго кризиса, когда настоящая философія оскудѣваетъ, такіе безсознательно-метафизирующіе эмпирики поднимаютъ свой голосъ и получаютъ преобладающее значеніе, подобно тому, „какъ въ запустѣлой деревнѣ начинаютъ хозяйничать волки“. Такое волчье царство въ философіи видѣли мы въ очень недавнее время.

самымъ утверждаетъ, что въ нашемъ познаніи мы относимся къ самобытно сущему, чѣмъ и полагается возможность метафизики. Но съ другой стороны теперь уже не принимается (какъ это дѣлалось въ старой догматической метафизикѣ), что истинно-сущее пребываетъ само по себѣ, какъ отдѣльное существо внѣ познающаго (въ какомъ случаѣ невозможно было бы метафизическое познаніе, какъ это и доказано Кантовымъ критицизмомъ), а предлагается, напротивъ, существенное тождество метафизической сущности съ познающимъ, т. е. съ нашимъ духомъ. эта сущность опредѣляется такимъ образомъ какъ *всеединый духъ*, котораго нашъ есть частное проявленіе или образъ, такъ что чрезъ нашъ внутренній опытъ мы можемъ получить дѣйствительное познаніе о метафизическомъ существѣ. Но если въ этомъ предположеніи выражается единственное[103] условіе возможности метафизики, то, очевидно, для того, чтобы метафизика стала дѣйствительнымъ познаніемъ, необходимо *доказать* дѣйствительность предполагаемаго тождества метафизическаго существа съ познающимъ, доказать, что это существо дѣйствительно имѣетъ духовную природу. Такъ какъ несомнѣнно, что въ дѣйствительномъ мірѣ нашего опыта метафизическая сущность не дана намъ непосредственно, то мы можемъ узнать ея природу только чрезъ ея проявленіе, или дѣйствіе, и доказать духовный характеръ ея можемъ мы только показавши духовность ея проявленій въ дѣйствительномъ мірѣ, а такъ какъ отличительная особенность духовнаго проявленія или дѣйствія есть цѣлесообразность, т. е. дѣйствіе отъ себя, предполагающее *волю*, опредѣленную *идеею*, какъ цѣлью, то, слѣдовательно, для доказательства духовной природы метафизическаго существа должно показать, что въ мірѣ нашего опыта, кромѣ тѣхъ цѣлесообразныхъ или разумныхъ дѣйствій, которыя принадлежатъ отдѣльнымъ частнымъ субъектамъ, есть еще другія общія цѣлесообразныя или разумныя дѣйствія, которыя такимъ образомъ могутъ принадлежать уже только общей метафизической сущности. Такое-то безспорное доказательство дано Гартманомъ въ основной части его философіи чрезъ примѣненіе истиннаго философскаго метода, т. е. чрезъ выведеніе изъ несомнѣнныхъ эмпирическихъ данныхъ того, что въ нихъ необходимо логически заключается. Во всѣхъ сферахъ нашего опыта, какъ въ природѣ внѣш-

[103] Потому что единственное существо, намъ доступное, есть наше собственное, слѣдовательно, только въ немъ можемъ мы познавать и другое.

ной, такъ и въ мірѣ человѣческомъ, показано Гартманомъ, что помимо сознательной дѣятельности тѣхъ или другихъ особей явленія опредѣляются цѣлесообразнымъ дѣйствіемъ духовнаго начала, независимо ни отъ какого частнаго сознанія и по своей внутренней силѣ безконечно превышающаго всякую частную сознательность и потому называемаго имъ *безсознательнымъ* (das Unbewusste) или же *сверхсознательнымъ* (das Ueberbewusste)[104]. Далѣе, разлагая логически общепризнанный субстратъ естественныхъ явленій — вещество, Гартманъ показалъ, что оно всецѣло сводится къ дѣйствію духовныхъ элементовъ воли и представленія, аттрибутовъ того же сверхсознательнаго духовнаго начала, такъ что вещественность въ обыкновенномъ смыслѣ есть только *явленіе*, внѣшнее отношеніе къ другому, результатъ частнаго обособленія духовныхъ началъ. Такимъ образомъ духовное первоначало обусловливаетъ весь вещественный міръ со всѣми его формами и, слѣдовательно, само по себѣ свободно отъ этихъ формъ. Оно свободно отъ пространства и отъ времени; начала непосредственнаго существованія и логической сущности — воля и идея — соединены въ немъ нераздѣльно; оно есть безусловно единичное и вмѣстѣ всеобщее существо, всеединый духъ, das Alles umfassende Individuum, *welches Alles seyende ist,* das absolute Individuum, oder das Individuum *κατ᾽ἐξοχήν*[105].

Хотя такимъ образомъ мы и не можемъ знать непосредственно абсолютную сущность, однако мы указаннымъ путемъ съ совершенною достовѣрностью узнаемъ слѣдующее: *1) Есть всеединое первоначало всего существующаго. 2) Это всеединое первоначало въ своей проявляемой дѣйствительности, которую мы познаемъ въ области нашего опыта, представляетъ несомнѣнно духовный характеръ. 3) Эта духовная дѣйствительность принадлежитъ первоначалу независимо отъ нашего сознанія и первѣе его,* ибо тотъ міръ въ которомъ мы съ своимъ сознаніемъ составляемъ только одно изъ явленій (хотя бы и служащее цѣлью всѣмъ остальнымъ), уже предполагаетъ въ своемъ опредѣленномъ бытіи духовную дѣятельность первоначала (чѣмъ опровергается вульгарный пантеизмъ).

Если это, изъ положительныхъ данныхъ логически выведенное,

---

[104] Этотъ послѣдній терминъ введенъ Гартманомъ какъ болѣе правильный въ пятомъ изданіи „Philosophie des Unb." въ главѣ: Das Unbewusste und der Gott des Theismus.

[105] Hartmann, „Philos. des Unb.", 474 (2. Aufl.).

воззрѣніе сравнить теперь съ тѣми мертворожденными фантазіями, которыя мы находимъ у Гартмана тамъ, гдѣ онъ излагаетъ свои принципы *in abstracto* (въ особенности въ главѣ «Die letzten Principien»), то откроется несомнѣнное противорѣчіе. Во-первыхъ, вмѣсто *абсолютно конкретнаго* и потому *дѣйствительнаго* первоначала, мы находимъ здѣсь какую-то безобразную двойню абстрактныхъ ѵпостасей — воли и идеи. Далѣе, въ противоположность съ логически необходимымъ утвержденіемъ самого Гартмана, что метафизическое первоначало не подлежитъ времени и, слѣдовательно, не можетъ находиться ни въ какомъ поступательномъ движеніи и развитіи, тутъ мы узнаемъ, что метафизическая воля вмѣстѣ съ идеей въ опредѣленный моментъ перешла изъ состоянія чистой потенціи, или небытія, въ дѣйствительность, совершаетъ во времени міровой процессъ и затѣмъ во времени же, въ опредѣленный моментъ историческаго будущаго, имѣетъ обратно перейти изъ бытія въ небытіе для того, чтобы снова, можетъ быть, начать такія же эволюціи. Нелѣпость всего этого была мною прежде достаточно показана и объяснена изъ своей общей причины. Ближайшая же причина заключается въ неясномъ сознаніи истиннаго философскаго метода въ научномъ изслѣдованіи метафизическихъ началъ въ ихъ дѣйствительности, у Гартмана является еще абстрактная діалектика этихъ началъ, какъ нѣчто независимое само по себѣ, при чемъ онъ необходимымъ образомъ и подпадаетъ общей ограниченности западнаго мышленія, обособляя абстрактныя понятія и возводя ихъ на степень самостоятельныхъ ѵпостасей. Существенный этотъ недостатокъ еще въ большей степени принадлежитъ философіи Шопенгауэра, у котораго начало непосредственно сущаго — воля — и начало логическаго опредѣленія не только мыслятся абстрактно, но и безъ всякаго взаимнаго соотвѣтствія, такъ какъ значеніе собственно сущаго приписывается только волѣ, лишенной, впрочемъ, всякаго содержанія, начало же идеальное или логическое признается только субъективнымъ представленіемъ или просто призракомъ [106]. У Гартмана оба начала

---

[106] Ученіе Шопенгауэра о вѣчныхъ идеяхъ, цѣликомъ взятое имъ у Платона и новоплатониковъ, не можетъ быть принято во вниманіе, потому что Шопенгауэръ нигдѣ не объясняетъ удовлетврительно возможное отношеніе этихъ идей къ метафизической волѣ съ одной стороны и къ субъективному представленію съ другой: вездѣ, гдѣ онъ объ этомъ говоритъ, онъ или употребляетъ ничего не значащія мета-

признаются равноправными, но такъ какъ они (въ трансцендентной части его системы) мыслятся все-таки абстрактно сами по себѣ, то соединенiе ихъ здѣсь является только наружнымъ, какъ сопоставленiе во внѣшнемъ лишь отношенiи.

Итакъ, хотя и Шопенгауэръ и Гартманъ одинаково сознаютъ односторонность обоихъ главныхъ направленiй западной философiи и равно избѣгаютъ противоположныхъ крайностей пустого рацiонализма и безсмысленнаго эмпиризма и даже примѣняютъ въ большей или меньшей степени истинный философскiй методъ въ своихъ метафизическихъ изслѣдованiяхъ (это относится въ особенности къ Гартману), но неясное сознанiе самой сущности этого метода не позволяетъ имъ, съ другой стороны, сдѣлать всецѣлый внутреннiй синтезъ противоположныхъ началъ, а потому метафизика ихъ и впадаетъ въ частыя противорѣчiя и совершенныя нелѣпости. Но если такимъ образомъ недостатокъ, въ сознанiи метода, въ ученiи о познанiи, имѣлъ невыгодное влiянiе на метафизику, то этимъ уже обусловливаются недостатки и въ *ѳикѣ, или практической философiи;* ибо эта послѣдняя часть философiи находится въ такой же необходимой внутренней связи съ двумя первыми, въ какой онѣ сами находятся между собою. Связь эта ясно открывается въ указанныхъ двухъ направленiяхъ западной философiи: какъ оба эти направленiя въ окончательномъ своемъ развитiи отрицаютъ метафизику, такъ же точно отрицаютъ они и практическую философiю, какъ ученiе *о долженствующемъ быть.* Въ самомъ дѣлѣ, если все сводится къ наличной дѣйствительности, къ опредѣленной актуальности нашего бытiя, будь то актуальность логическаго мышленiя, или же чувственнаго сознанiя — одинаково нѣтъ мѣста для долженствующаго быть; ибо въ этомъ понятiи долженствованiя содержится отрицанiе наличной дѣйствительности («это должно быть» значитъ «это не дается наличною дѣйствительностью») и, слѣдовательно, предположенiе чего-то за ея предѣлами. И дѣйствительно, какъ мы видѣли въ предыдущей главѣ, последовательный рацiонализмъ въ лицѣ Гегеля прямо отрицаетъ самый принципъ практической или нравственной философiи. Что же касается крайняго эмпиризма, то онъ хотя и соединяется у иныхъ изъ своихъ представителей (какъ напр. у Милля) съ нѣкоторымъ подобiемъ ѳики — такъ называемымъ *утилитаризмомъ,* — но что это есть только жалкая

форы, или же вступаетъ въ грубое, ничѣмъ не примиримое противорѣчiе съ основнымъ началомъ своей философiи.

непослѣдовательность и что принципъ утилитаризма, до конца проведенный, равняется совершенному отрицанію ѳики, ясно изъ того, что такъ какъ эмпирическая польза не есть что-нибудь опредѣленное само въ себѣ — ибо разному въ разныхъ обстоятельствахъ разное и полезно — и такъ какъ никто не можетъ опредѣлить эмпирическую пользу другого — это былъ бы произволъ и несноснѣйшій деспотизмъ, то въ дѣйствительности единственною практическою нормой становится то, *что каждому нравится*, т. е. непосредственныя побужденія индивидуальной природы; и такимъ образомъ исчезаетъ всякая возможность какого бы то ни было цѣлеположнаго и нормативнаго ученія.

Но какъ оба направленія западной философіи, приходящія въ концѣ къ совершенному отрицанію метафизики, сначала — на безсознательныхъ и полусознательныхъ ступеняхъ своего развитія производятъ соотвѣтствующія метафизическія системы — то же самое находимъ мы и по отношенію къ ѳикѣ. Наиболѣе интереса представляютъ въ обоихъ направленіяхъ тѣ нравственныя ученія, которыя соотвѣтствуютъ среднему или переходному моменту въ развитіи этихъ направленій — моментъ, который представляется критическою философіею Канта въ одномъ направленіи и англо-шотландскою школою въ другомъ. Кантъ основалъ ученіе нравственнаго *формализма*, въ противоположность съ матеріальной ѳикой, какую мы находимъ напримѣръ въ древней философіи и задача которой состоитъ въ опредѣленіи *верховнаго блага* (summum bonum), которое и становится *послѣдней цѣлью* и *нормой* человѣческой дѣятельности. Для Канта же вопросъ о благѣ *самомъ въ себѣ* не имѣлъ смысла, такъ какъ на основномъ началѣ его философіи мы не можемъ познать ничего самого въ себѣ, а такъ какъ съ другой стороны никакое частное эмпирическое благо не можетъ служить всеобщей и послѣдней цѣлью, то Кантъ и могъ дать только формальный принципъ нравственности, выражающійся въ видѣ категорическаго императива: «дѣйствуй всегда такъ, чтобы правило твоихъ дѣйствій могло стать всеобщимъ закономъ», а именно «во всѣхъ твоихъ дѣйствіяхъ человѣчество въ лицѣ каждаго изъ своихъ представителей должно быть для тебя цѣлью, а не средствомъ». Но для того, чтобы мы имѣли что-нибудь въ этомъ правилѣ, нужно вѣдь опредѣлить то значеніе, какое имѣетъ здѣсь понятіе *цѣли:* что значитъ — имѣть человѣчество цѣлью? Единственно возможный (хотя очевидно ничего не говорящій) отвѣтъ былъ

бы такой: имѣть человѣчество цѣлью значитъ имѣть всегда въ виду *благо* человѣчества; но очевидно, что чрезъ это принципъ получилъ бы недопускаемое Кантомъ матеріальное значеніе, чѣмъ и обнаруживается совершенная пустота формалистической нравственности, которой приходится здѣсь пробавляться общими фразами о человѣческомъ достоинствѣ, объ абсолютномъ значеніи лица и т. п.

Болѣе положительнаго значенія имѣетъ соотвѣтствующее нравственное ученіе въ направленіи эмпирическомъ, именно въ основанной Ридомъ философіи *непосредственнаго чувства* или *общаго смысла* (common sense). Хотя эта школа иногда противопоставляется школѣ Локка, но въ сущности онѣ мало различаются; ибо если эта шотландская школа и признаетъ извѣстныя первичныя безусловныя начала, то только какъ *эмпирически данныя*, какъ *факты непосредственнаго опыта*. Такъ, напримѣръ, находя въ нашемъ непосредственномъ сознаніи безусловную, ничѣмъ не истребимую увѣренность въ существованіи внѣшняго міра, шотландская школа и утверждаетъ это существованіе какъ истину безусловную и первичную. Точно также, находя въ непосредственномъ сознаніи различеніе добраго и злого или нравственнаго и безнравственнаго, это воззрѣніе утверждаетъ нравственное начало какъ данное эмпирически, на основаніи непосредственнаго чувства[107]. Въ дальнѣйшемъ развитіи опредѣляется содержаніе нравственнаго начала, именно оно сводится къ такъ называемымъ симпатическимъ чувствамъ. *Симпатія* (сочувствіе) къ другимъ есть непосредственный, первичный *фактъ* нашей духовной природы, и на немъ основывается вся нравственность. Дѣйствительно, фактъ этотъ несомнѣненъ[108], но столь же несомнѣненъ и гораздо болѣе могуществень противоположный фактъ *эгоизма* — основаніе безнравственности. Правда, шотландская школа утверждаетъ, что не только чувство симпатіи есть фактическое начало въ нашей природѣ, но что и непосредственное сознаніе внутренняго превосходства этого нравственнаго начала надъ противоположнымъ началомъ эгоизма — сознаніе, составляющее то, что называется *совѣстью* — есть также непосредственный фактъ нашей духовной природы. Соглашаясь съ этимъ, должно, однако, замѣтить, что этому *факту* совѣсти

---

107 Какъ современнаго представителя такого воззрѣнія можно назвать Вильяма Гартполя *Лекки* въ его „History of european morals“.

108 Хотя сомнѣваются въ его простотѣ и первичности.

въ однихъ — соотвѣтствуетъ *фактъ* безсовѣстности въ другихъ. Одно непосредственное чувство, одинъ инстинктъ не лучше и не хуже другого. Спрашивается: почему должно отдавать предпочтеніе совѣстливой симпатіи передъ безсовѣстнымъ эгоизмомъ? На это съ эмпирической точки зрѣнія возможенъ только отвѣтъ: потому что первая вообще (т. е. для всѣхъ въ совокупности) *полезнѣе* послѣдняго. Но этимъ мораль непосредственнаго чувства превращается въ свое противоположное — въ мораль разсчетливаго утилитаризма[109]. Безусловность нравственнаго чувства уничтожается здѣсь въ относительности внѣшнихъ опредѣленій, какъ безусловность категорическаго императива уничтожена была всемогуществомъ теоретическаго понятія въ философіи Гегеля.

Съ возстановленіемъ метафизики — у Шопенгауэра — возстановляется и ѳика. Естественнымъ основаніемъ нравственности признается и здѣсь непосредственное чувство состраданія или симпатіи; но, во-первыхъ, оно опредѣляется здѣсь философски, какъ отождествленіе своего существа съ существомъ другихъ, а во-вторыхъ, благодаря метафизикѣ Шопенгауэра, оно получаетъ у него ту высшую санкцію, которой лишено въ шотландской школѣ, а именно, такъ какъ по метафизическому воззрѣнію Шопенгауэра сущее само въ себѣ едино и тождественно во всѣхъ особяхъ, а въ нравственномъ чувствѣ симпатіи непосредственно утверждается именно это тождество, то, слѣдовательно, нравственное чувство есть выраженіе истинной природы сущаго, тогда какъ въ противоположномъ началѣ эгоизма, который есть исключительное утвержденіе особной самости частныхъ существъ, выражается не истинное, только представляемое, обманчивымъ призракомъ внѣшней реальности обусловленное бытіе. Такимъ образомъ, здѣсь объясняется изъ самой природы нравственнаго чувства его безусловная истинность въ противоположность исключительному самоутвержденію эгоизма, и такимъ образомъ ѳика основывается на метафизикѣ, а съ другой стороны принципъ этой метафизики подтверждается несомнѣннымъ фактомъ внутренняго отождествленія различныхъ существъ въ нравственномъ чувствѣ симпатіи, которое только изъ этого метафизическаго принципа можетъ быть объяснено. Но этимъ опредѣляется и объясняется только существен-

---

[109] Было уже показано въ предыдущей главѣ, что и эта мораль „общей пользы“ сама себя отрицаетъ и переходитъ въ исключительный произволъ отдѣльнаго *я*.

ный характеръ нравственныхъ дѣйствій. Остается еще вопросъ о *послѣдней цѣли* всякой дѣятельности или о *высшемъ благѣ.* Вопросъ этотъ разрѣшается Шопенгауэромъ также на основаніи его метафизическаго воззрѣнія. Такъ какъ по этому воззрѣнію всеобщая сущность выражается въ пустомъ и ничѣмъ не удовлетворимомъ хотѣніи, такъ что бытіе, по самому существу своему, есть *страданіе,* то высшимъ (и единственнымъ) благомъ является небытіе, и, слѣдовательно, послѣдняя цѣль опредѣляется какъ *уничтоженіе бытія чрезъ самоотрицаніе жизненнаго хотѣнія.* Но при этомъ, вслѣдствіе указаннаго несовершенства своей метафизики, Шопенгауэръ въ противорѣчіи съ самимъ собою допускаетъ возможность самоотрицанія и самоуничтоженія для отдѣльной особи, за которой онъ же признаетъ только призрачную дѣйствительность, такъ что даже первую несовершенную степень нравственности выводитъ онъ уже изъ общей всѣмъ особямъ сущности.

Это противорѣчіе ясно сознано Гартманомъ, который поэтому и признаетъ, что послѣдняя цѣль достижима только для совокупности всего существующаго посредствомъ *мірового процесса* какъ конечный его результатъ. Истинность Гартмановской практической философіи заключается, во-первыхъ, въ признаніи того, что *высшее благо, послѣдняя цѣль жизни не содержится въ предѣлахъ данной дѣйствительности, въ мірѣ конечной реальности,* а, напротивъ, *достигается только чрезъ уничтоженіе этого міра,* и, во-вторыхъ, въ признаніи, что эта последняя цѣль достижима не для отдѣльнаго лица въ его отдѣльности, а только для всего міра существъ, такъ что это достиженіе *необходимо обусловлено ходомъ всеобщаго мірового развитія.* Истинность обоихъ этихъ положеній прямо вытекаетъ изъ доказанной истинности основного метафизическаго принципа, по которому истинно-сущимъ, абсолютнымъ первоначаломъ и концомъ всего существующаго утверждается *всеединый духъ.* Очевидно, въ самомъ дѣлѣ, что при этомъ принципѣ то существованіе, въ которомъ дана прямая противоположность истинно-сущаго — разрозненная особенность отдѣльныхъ существъ, которое основано на внѣшней вещественной опредѣленности, въ которомъ истинно-сущее является какъ нѣчто другое, чуждое и неизвѣстное, открываемое только при величайшихъ усиліяхъ умозрѣнія, то существованіе, въ которомъ настоящая дѣйствительность принадлежитъ частнымъ относительнымъ явленіямъ, а истинно-сущее, всецѣлый духъ — принимается за пустой призракъ или же за мерт-

вую субстанцію, существованіе, которое основано на обманѣ представленія — а таково именно наше дѣйствительное существованіе и весь нашъ реальный міръ, — такое существованіе, разумѣется, должно быть признано за неистинное, за нѣчто такое, что *не должно быть,* и настоящею цѣлью является снятіе его исключительности и черезъ то возстановленіе истиннаго отношенія между всеобщимъ и абсолютнымъ началомъ и его частными проявленіями. Ясно также, что разъ абсолютнымъ началомъ признанъ всецѣлый, конкретный духъ, полагающій всякую дѣйствительность, то необходимо признать, что все происходящее — міровой процессъ — есть проявленіе того же духа, а слѣдовательно, и конецъ этого процесса — уничтоженіе существующаго міра въ его *исключительной* реальности — полагается необходимо тѣмъ же всеединымъ духомъ, и, слѣдовательно, уже по одному этому достиженіе послѣдней цѣли не можетъ имѣть того субъективнаго значенія, съ какимъ оно является у Шопенгауэра.

Съ другой стороны ясно, что когда Гартманъ, показавши вполнѣ основательно отрицательный характеръ мірового процесса и его послѣдняго результата или цѣли, утверждаетъ, что въ этомъ послѣднемъ результатѣ снимается не только наличная дѣйствительность конечнаго реальнаго міра въ его исключительномъ самоутвержденіи (какъ это несомнѣнно истинно), но что это есть совершенное *уничтоженіе,* переходъ въ чистое небытіе, ясно, что такое утвержденіе не только нелѣпо само по себѣ (какъ было нами прежде показано), но и прямо противорѣчитъ основному метафизическому принципу самого Гартмана. Въ самомъ дѣлѣ, конецъ мірового процесса, во-первыхъ, не можетъ быть безусловнымъ уничтоженіемъ *всего сущаго* потому, что вѣдь абсолютный всеединый духъ, совершенно *не подлежащій времени* (какъ это признаетъ и Гартманъ), не можетъ самъ по себѣ опредѣляться *временнымъ* міровымъ процессомъ, слѣдовательно, онъ остается въ своемъ абсолютномъ бытіи неизмѣнно какъ *до* мірового процесса, такъ и *во время* его и *послѣ* него, слѣдовательно, процессъ этотъ и его конечный результатъ имѣетъ значеніе только для феноменальнаго бытія, для міра реальныхъ явленій. Но, во-вторыхъ, и для этого міра конецъ процесса не есть уничтоженіе въ безусловномъ смыслѣ, — потому что абсолютнымъ началомъ признана вѣдь не абстрактная сущность, не *пустое единство,* а конкретный всеединый *всеобъемлющій духъ,* который не относится отрицательно къ частному бытію, а, напротивъ, само его полагаетъ; поэтому въ концѣ

мірового процесса снятіе наличной дѣйствительности есть уничтоженіе не самого частнаго бытія, а только его *исключительнаго самоутвержденія,* его внѣшней особенности и отдѣльности; это есть уничтоженіе не міра явленій вообще, а только явленій вещественныхъ, механическихъ, того чудовищнаго призрака мертвой внѣшней реальности вещественной отдѣльности, — призрака, который въ сферѣ теоретической уже исчезъ передъ свѣтомъ философскаго идеализма, въ сферѣ же практической дѣйствительности исчезнетъ въ завершеніи мірового процесса. Послѣдній конецъ всего есть, такимъ образомъ, не Нирвана, а, напротивъ, *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* — царство духа, какъ полное проявленіе всеединаго.

Итакъ, по устраненіи въ «философіи безсознательнаго» тѣхъ очевидныхъ нелѣпостей, которыя вытекаютъ изъ ея относительной ограниченности и находятся въ противорѣчіи съ основными принципами, мы получаемъ слѣдующіе общіе результаты, которые вмѣстѣ съ тѣмъ суть и результаты всего западнаго философскаго развитія, потому что, какъ мы видѣли, философія Гартмана есть законное и необходимое произведеніе этого развитія:

1) По *логикѣ* или ученію о познаніи: *признаніе односторонности и потому неистинности обоихъ направленій философскаго познанія* на западѣ, а именно, направленія *чисто-раціоналистическаго,* дающаго только *возможное* познаніе, и направленія *чисто-эмпирическаго,* не дающаго *никакого* познанія, — и тѣмъ самымъ *утвержденіе истиннаго философскаго метода.*

2) По *метафизикѣ: признаніе въ качествѣ абсолютнаго всеначала,* вмѣсто прежнихъ абстрактныхъ сущностей и ѵпостасей — *конкретнаго всеединаго духа.*

3) По *ѳикѣ:* признаніе, что *послѣдняя цѣль и высшее благо достигаются только совокупностью существъ посредствомъ необходимаго и абсолютно цѣлесообразнаго хода мірового развитія, конецъ котораго есть уничтоженіе исключительнаго самоутвержденія частныхъ существъ въ ихъ вещественной розни и возстановленіе ихъ какъ царства духовъ, объемлемыхъ всеобщностью духа абсолютнаго.*

И тутъ оказывается, что эти послѣдніе необходимые результаты *западнаго* философскаго развитія утверждаютъ, въ формѣ *раціональнаго познанія, тѣ самыя* истины, которыя въ формѣ *вѣры* и *духовнаго созерцанія* утверждались великими теологическими ученіями *Востока* (отчасти древняго, а въ особенности христіанскаго). Такимъ

образомъ, эта новѣйшая философія съ логическимъ совершенствомъ *западной формы* стремится соединить *полноту содержанія духовныхъ созерцаній Востока.* Опираясь съ одной стороны на данныя *положительной науки*, эта *философія* съ другой стороны подаетъ руку *религіи.* Осуществленіе этого *универсальнаго синтеза* науки, философіи и религіи, — первыя и далеко еще несовершенныя начала котораго мы имѣемъ въ «философіи сверхсознательнаго», — должно быть высшею цѣлью и послѣднимъ результатомъ умственнаго развитія. Достиженіе этой цѣли будетъ возстановленіемъ совершеннаго внутренняго *единства умственнаго міра* во исполненіе завѣта древней мудрости: *Συναψείας οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾷδον διάδον καὶ ἐκ πντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.*

Приложеніе.

Теорія Огюста Конта о трехъ фазисахъ въ умственномъ развитіи человѣчества.

Въ заключеніи предыдущаго изслѣдованія я показалъ, что универсальный синтезъ теологіи, философской метафизики и положительной науки является въ результатѣ философскаго развитія какъ логическая и историческая необходимость. Въ противоположность съ этимъ, извѣстная теорія Огюста Конта опредѣляетъ теологію, метафизику и положительную науку, какъ три *преемственные* фазиса въ умственномъ развитіи человѣчества, при чемъ окончательной степенью этого развитія является только положительная наука, теологія же и метафизика признаются лишь предварительными, переходными ступенями, — чѣмъ, очевидно, implicite отрицается возможность утверждаемаго мною синтеза. Поэтому мнѣ необходимо разсмотрѣть этотъ предполагаемый законъ, тѣмъ болѣе, что онъ, какъ мы увидимъ, составляетъ главное, если не единственное, основаніе всей системы Контова позитивизма, которая на немъ стоитъ и съ нимъ же падаетъ.

Притязанія на универсальность заявляются французскимъ позитивизмомъ болѣе, чѣмъ какою-либо другою системою. По убѣжденію его представителей, позитивизмъ долженъ быть для всего цивилизованнаго міра единымъ общимъ міровоззрѣніемъ, долженъ стать тѣмъ, чѣмъ былъ папизмъ въ средніе вѣка.

«Положительная философія, говоритъ Ог. Контъ, можетъ служить единственной твердой основой для соціальной реорганизаціи, которая должна прекратить то состояніе кризиса, въ которомъ такъ долго находятся наиболѣе цивилизованныя націи». «Мнѣ не нужно доказывать, продолжаетъ онъ, что міромъ управляютъ и двигаютъ *идеи*, или другими словами, что весь соціальный механизмъ (sic) основывается окончательно на мнѣніяхъ (sic). Въ особенности великій политическій и нравственный кризисъ современныхъ обществъ держится въ послѣднемъ основаніи на умственномъ безначаліи. Дѣйствительно, наше величайшее зло состоитъ въ глубокомъ несогласіи, существующемъ въ настоящее время между всѣми умами относительно всѣхъ основныхъ началъ, твердость и опредѣленность которыхъ есть первое условіе истиннаго общественнаго порядка. Пока отдѣльные умы не примутъ единодушнымъ согласіемъ извѣстнаго числа (sic) общихъ идей, способныхъ образовать общую соціальную доктрину, до тѣхъ поръ народы, несмотря на всевозможные политическіе палліативы, необходимо останутся въ революціонномъ состояніи, допускающемъ дѣйствительно только временныя учрежденія. Столь же достовѣрно, что разъ это соединеніе умовъ въ единомъ общеніи принциповъ будетъ достигнуто — изъ него необходимо проистекутъ всѣ потребныя учрежденія безъ всякихъ важныхъ потрясеній, такъ какъ величайшій безпорядокъ уже уничтожится однимъ этимъ фактомъ» [110].

Произвести такое «соединеніе умовъ въ единомъ общеніи принциповъ» и чрезъ это доставить «твердую основу для соціальной реорганизаціи и для дѣйствительно-нормальнаго порядка вещей» — это и составляетъ назначеніе позитивизма или положительной философіи, по убѣжденію ея основателя. Но для того, чтобы понять истинную природу и характеръ положительной философіи, говоритъ Ог. Контъ, необходимо сначала бросить взглядъ на общее умственное развитіе человѣчества, результатомъ котораго (развитія) является позитивизмъ. Оно опредѣляется основнымъ историческимъ закономъ, составляющимъ величайшее открытіе Конта по мнѣнію его самого и всѣхъ его послѣдователей.

«Законъ этотъ состоитъ въ томъ, что каждое изъ нашихъ главныхъ понятій, каждая отрасль нашихъ познаній проходитъ послѣдовательно чрезъ три различныя теоретическія состоянія: состояніе

[110] Auguste Comte, „Cours de philosophie positive“, томъ I, стр. 47—49 1-го изданія.

теологическое или состояніе вымысла (état fictif); состояніе *метафизическое* или абстрактное; состояніе *научное* или положительное. Другими словами, человѣческій умъ по своей природѣ употребляетъ послѣдовательно въ каждомъ изъ своихъ изысканій три методы, характеръ которыхъ существенно различенъ и даже радикально противоположенъ: сначала методу теологическую, потомъ метафизическую и, наконецъ, положительную. Отсюда три рода философій или общихъ системъ, обнимающихъ явленія въ ихъ цѣломъ и взаимно исключающихся: первая система есть необходимая точка отправленія человѣческаго ума; третья — есть твердое и окончательное состояніе; вторая же служитъ только переходомъ» [111].

Что такое двѣ первыя системы, — мы увидимъ дальше. Теперь посмотримъ, въ чемъ сущность послѣдняго и окончательнаго состоянія человѣческаго ума, т. е. въ чемъ сущность позитивизма.

«Въ положительномъ состояніи, говоритъ Контъ, человѣческій умъ, признавая невозможность абсолютнаго знанія, перестаетъ искать начала и назначенія міра; отказывается познавать внутреннія причины явленій и занимается исключительно открытіемъ ихъ дѣйствительныхъ законовъ, т. е. ихъ неизмѣнныхъ отношеній послѣдовательности и подобія, соединяя при этомъ наблюденіе съ разсужденіемъ. Объясненіе фактовъ, приведенное здѣсь въ свои дѣйствительныя границы, является только установленіемъ связи между различными отдѣльными явленіями и нѣкоторыми общими фактами, число которыхъ съ развитіемъ науки постепенно уменьшается. Полное совершенство положительной системы, къ которому она постоянно стремится, хотя очень вѣроятно, что она его никогда не достигнетъ, состояло бы въ возможности представить всѣ различныя наблюдаемыя явленія какъ частные случаи одного общаго факта, напримѣръ притяженія» [112].

«Основной характеръ положительной философіи состоитъ въ томъ, что она разсматриваетъ всѣ явленія какъ подчиненныя неизмѣннымъ естественнымъ *законамъ*, которыхъ точное открытіе и сведеніе къ возможно меньшему числу составляетъ цѣль всѣхъ нашихъ усилій. Изысканіе же такъ называемыхъ *причинъ*, какъ первичныхъ, такъ и конечныхъ (causes finales — цѣли), признается положительною философіей совершенно недоступнымъ для насъ и безсмыслен-

[111] Aug. Comte, ibid., 2—4.
[112] Aug. Comte, ibid., 4—5.

нымъ. Безполезно настаивать на этомъ принципѣ, признанномъ всѣми, кто только занимался опытными науками. Всякій знаетъ въ самомъ дѣлѣ, что въ нашихъ положительныхъ объясненіяхъ даже самыхъ совершенныхъ мы не имѣемъ нисколько притязанія излагать причины, производящія явленія, потому что тогда мы лишь отдаляли бы вопросъ: но мы только анализируемъ съ точностью условія явленій и связываемъ ихъ одни съ другими посредствомъ нормальныхъ отношеній послѣдовательности и подобія» [113].

Описанный, такимъ образомъ, положительный методъ, какъ общій и единственный для всякаго научнаго познанія, объединяетъ собою всѣ науки и чрезъ то создаетъ изъ нихъ одну систему знанія, которую Контъ и называетъ положительною философіею. Итакъ, вотъ тѣ великія начала, которыя должны создавать новый міръ! Соединеніе такъ называемыхъ положительныхъ или естественныхъ [114] наукъ посредствомъ одного общаго метода, ограничивающаго ихъ познаніемъ наблюдаемыхъ явленій и ихъ внѣшнихъ соотношеній или законовъ — вотъ въ чемъ состоитъ позитивизмъ. Оставимъ пока вопросъ — можетъ ли естественная наука по самому существу своему образовать всеобщее міровоззрѣніе. Позитивисты считаютъ это возможнымъ. Попробуемъ стать на ихъ точку зрѣнія.

Что нужно для того, чтобы объединенныя позитивизмомъ естественныя науки дѣйствительно образовали единое всеобщее міровоззрѣніе? Очевидно, это возможно только въ томъ случаѣ, если объединеніе *наукъ* будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и общимъ объединеніемъ всего человѣческаго сознанія. А для этого нужно доказать, что все дѣйствительное содержаніе сознанія совпадаетъ съ содержаніемъ поло-

---

[113] Aug. Comte, ibid., 14—15.

[114] Для позитивизма, согласно съ его принципомъ, не существуетъ другихъ наукъ, кромѣ естественныхъ, какъ изучающихъ явленія внѣшняго міра. Логики и психологіи Ог. Контъ не признаетъ: умственныя и нравственныя явленія относятся имъ исключительно къ физіологіи нервной системы подъ именемъ „умственныхъ и нравственныхъ функцій *мозга*". Точно также и наука о человѣческомъ обществѣ является въ позитивизмѣ наукою внѣшнею или естественною, такъ какъ изслѣдуетъ общественныя явленія въ ихъ внѣшнихъ отношеніяхъ сосуществованія и послѣдовательности, почему Контъ и называетъ эту науку „соціальной физикою", считая созданіе ея важнѣйшей своей задачей, какъ окончательное завершеніе положительныхъ наукъ въ цѣльную систему *всѣхъ* положительныхъ знаній.

жительной науки, т. е. ограничивается внѣшними явленіями и ихъ соотношеніями, все же остальное, находящееся въ сознаніи, не имѣетъ и не можетъ имѣть никакой дѣйствительности, будучи только вымысломъ, или же безплодною отвлеченностью. А такъ какъ всякое содержаніе нашего сознанія, выходящее за предѣлы относительныхъ явленій, имѣетъ характеръ или религіи, или же философской метафизики, то позитивизмъ не долженъ опираться на фактическую несостоятельность той или другой формы религіознаго и философскаго воззрѣнія — онъ долженъ опираться на общую неудовлетворительность религіи и метафизической философіи какъ такихъ.

Именно такую общую неудовлетворительность религіи и метафизической философіи утверждаетъ Ог. Контъ въ своемъ историческомъ законѣ, по которому, какъ мы видѣли, эти два воззрѣнія подъ именемъ: état théologique и état métaphysique [115] имѣютъ необходимо временный предварительный характеръ, какъ подготовительныя ступени въ развитіи человѣчества, которое, сознавши ихъ неудовлетворительность (по недѣйствительности или недоступности ихъ предмета), переходитъ къ научному или положительному міровоззрѣнію, какъ единственно достовѣрному и окончательному. Если вѣренъ этотъ законъ, то позитивизмъ въ самомъ дѣлѣ получаетъ твердое основаніе и при томъ единственное, какое онъ можетъ получить по самой природѣ своей. Дѣйствительно, основной принципъ позитивизма заключается, какъ мы видѣли, въ отрицаніи всякаго безусловнаго или внутренняго начала, въ исключительномъ признаніи внѣшнихъ явленій или фактовъ [116]. Понятно, что такой принципъ можно доказать только отрицательно, т. е. доказавши несостоятельность противопо-

[115] Что théologie и état théologique должны означать у позитивистовъ *религію вообще*, это ясно уже изъ того, что фазисами этого теологическаго состоянія являются *фетишизмъ, многобожіе* и *единобожіе*. Что касается до ихъ metaphysique, то по смыслу закона она должна обозначать всякое воззрѣніе, не имѣющее ни религіознаго, ни естественно-научнаго характера, слѣдовательно, все то, что обыкновенно называется философіей, — всякую философію за исключеніемъ самого позитивизма.

[116] „Все, что не приводится окончательно, говоритъ Контъ, къ какому-нибудь факту, наблюдаемому посредствомъ чувствъ, не имѣетъ никакой дѣйствительности“. Надо при этомъ замѣтить, что Контъ признаетъ только внѣшнее наблюденіе, внутреннее же (introspection) считаетъ нелѣпостью.

ложнаго — всего, что̀ признавалось и признается за безусловное. При томъ это доказательство должно имѣть характеръ фактическій, ибо для позитивизма имѣетъ значеніе только фактъ; но съ другой стороны по существенному притязанію позитивизма на универсальность и фактъ этотъ долженъ быть всеобщимъ. Именно такой всеобщій фактъ, доказывающій несостоятельность всякаго безусловнаго воззрѣнія, и выражается въ законѣ трехъ фазисовъ. Спрашивается: вѣренъ ли этотъ законъ?

Вопросъ этотъ можетъ быть разложенъ на два: 1) насколько вѣрно понимается позитивистами религіозное и философское (метафизическое) воззрѣніе, т. е. насколько то, что они описываютъ подъ именемъ état théologique и état métaphysique, соотвѣтствуетъ собственному содержанію дѣйствительной религіи и дѣйствительной метафизической философіи? и 2) находились ли между собою въ дѣйствительной исторіи религіи метафизическая философія и положительная наука въ томъ *преемственномъ* отношеніи, какое утверждается въ законѣ трехъ фазисовъ?

Огюстъ Контъ слѣдующимъ образомъ опредѣляетъ сущность религіи:

«Въ теологическомъ состояніи человѣческій умъ, направляя свои изслѣдованія главнымъ образомъ къ собственной природѣ существъ, къ первымъ и конечнымъ причинамъ поражающихъ его фактовъ, однимъ словомъ къ абсолютнымъ познаніямъ, — представляетъ явленія какъ производимыя прямымъ и непрерывнымъ дѣйствіемъ сверхъестественныхъ дѣятелей, болѣе или менѣе многочисленныхъ, произвольное вмѣшательство которыхъ объясняетъ всѣ кажущіяся аномаліи вселенной»[117].

Далѣе, по Конту, съ развитіемъ теологической системы первоначальное множество независимыхъ дѣятелей замѣняется однимъ существомъ, волѣ котораго и приписываются всѣ явленія. Для Конта, такимъ образомъ, религія происходитъ и существуетъ единственно для *объясненія* внѣшнихъ явленій, какъ первоначальная ихъ *теорія*, теорія неудовлетворительная и произвольная, которую поэтому человѣчество и отвергаетъ по мѣрѣ своего прогрессивнаго развитія, замѣняя ее другими теоріями сначала метафизическими, а потомъ и окончательно научными или положительными. Вотъ слова самого Конта:

---

[117] Aug. Comte, ibid., 4

«Если, съ одной стороны, всякая положительная теорія должна быть основана на наблюденіяхъ, то столь же ясно съ другой стороны, что для правильнаго наблюденію умъ человѣческій нуждается въ какой-нибудь теоріи. — Такимъ образомъ, понуждаемый съ одной стороны необходимостью наблюдать — для составленія дѣйствительныхъ теорій, а съ другой стороны не менѣе сильною необходимостью создавать себѣ какія-нибудь теоріи — для произведенія послѣдовательныхъ наблюденій, — умъ человѣческій при самомъ началѣ явился бы заключеннымъ въ логическій кругъ, изъ котораго онъ никогда не имѣлъ бы средствъ выйти, если бы къ счастью онъ не открылъ себѣ естественнаго исхода чрезъ произвольное (spontané) развитіе теологическихъ представленій, которыя дали твердую опору его усиліямъ и пищу его дѣятельности» и т. д. [118].

Развитіе религіознаго міровоззрѣнія описывается Контомъ такъ: сначала явленія объясняются уподобленіемъ ихъ человѣческимъ дѣйствіямъ, такъ какъ всѣмъ предметамъ внѣшняго міра приписывается жизнь и самостоятельная дѣятельность; это есть *фетишизмъ*. Затѣмъ, въ образѣ *политеизма* является, по выраженію Конта, «болѣе прочная гипотеза», которая объясняетъ каждое явленіе, какъ дѣйствіе особеннаго сверхъестественнаго существа, и для каждаго новаго явленія придумывается новый сверхъестественный дѣятель. Наконецъ, когда начинаютъ замѣчать въ явленіяхъ ихъ закономѣрность, постоянство ихъ отношеній, тогда политеизмъ замѣняется *монотеизмомъ*, т. е. всѣ явленія приписываются дѣйствію одного трансцендентнаго существа.

Такое объясненіе религіи отличается несомнѣнно простотою и ясностью и имѣетъ лишь тотъ недостатокъ, что весьма мало относится къ дѣйствительной религіи. И, во-первыхъ, когда утверждается, что религія *произошла* какъ нѣкоторая теорія или гипотеза для объясненія явленій, то въ этомъ заключается то нелѣпое предположеніе, что въ тѣ первобытныя времена, къ которымъ должно быть относимо происхожденіе религіозныхъ представленій, человѣкъ былъ такимъ же абстрактнымъ теоретикомъ, каковы современные ученые. Современный ученый дѣйствительно нуждается въ разныхъ теоріяхъ и гипотезахъ для объясненія естественныхъ явленій, потому что для него эти явленія представляются чѣмъ-то внѣшнимъ и чуждымъ. Но

---

[118] Aug. Comte, ibid., 8—9.

для древняго человѣка, какъ это несомнѣнно доказывается языкомъ и миѳологіей, естественныхъ явленій въ нашемъ смыслѣ совсѣмъ не существовало, слѣдовательно, и объяснять было нечего, для него все существующее непосредственно являлось, какъ выраженіе и дѣйствіе существа или существъ одушевленныхъ, онъ не только говорилъ, но и мыслилъ миѳологически (по справедливому замѣчанію Штейнталя). Поэтому то, что Контъ называетъ фетишизмомъ и политеизмомъ, т. е. миѳологія, есть извѣстный непосредственный способъ воззрѣнія; считать же его, подобно Конту, за придуманную теорію такъ же нелѣпо, какъ видѣть придуманную теорію въ томъ одухотвореніи вещественныхъ предметовъ, которое замѣчается у большей части дѣтей и въ наше время. Давно уже наука отвергла тѣ объясненія, по которымъ общія и существенныя явленія человѣческой жизни считались произведеніемъ сознательнаго соображенія или преднамѣреннаго умысла. Давно уже брошена теорія о происхожденіи общества и государства изъ договора, языка — изъ произвольнаго условія. Точно также немыслимо при теперешнемъ состояніи науки и Контово объясненіе религіи, какъ придуманной гипотезы.

Если воззрѣніе Конта на религію ниже всякой критики уже въ примѣненіи къ элементарнымъ, миѳологическимъ формамъ религіи, то по отношенію къ религіямъ болѣе совершеннымъ несостоятельность этого воззрѣнія становится вполнѣ очевидной. Какъ было нами выше замѣчено, если законъ Конта долженъ имѣть такое универсальное значеніе, какое ему приписываютъ позитивисты, то онъ долженъ относиться въ своихъ терминахъ «теологія» и «метафизика» къ религіи *вообще* и къ умозрительной философіи [119] *вообще*, т. е. ко *всѣмъ* возможнымъ религіямъ и ко *всѣмъ* возможнымъ умозрѣніямъ. Но даже отступаясь отъ этого требованія, какъ слишкомъ строгаго, мы имѣемъ, несомнѣнно, право требовать, чтобы по крайней мѣрѣ всѣ дѣйствительно существовавшія религіозныя и метафизическія воззрѣнія соотвѣтствовали опредѣленнымъ у Конта фазисамъ — теологическому

---

[119] Я употребляю въ этомъ приложеніи термины *метафизическая философія, философская метафизика* и *умозрительная философія* — безразлично для обозначенія всякой философіи кромѣ позитивизма. Ибо, хотя не всякая умозрительная философія есть поэтому и метафизическая (такъ, напр., умозрительная философія Гегеля даже отрицаетъ всякую метафизику), но по отношенію къ позитивизму это различеніе не имѣетъ никакой важности.

и метафизическому; ибо, иначе, какое же можетъ имѣть значеніе научный законъ, которому не соотвѣтствуютъ дѣйствительныя явленія, входящія въ его область? И между тѣмъ, оставляя пока въ сторонѣ метафизику, оказывается, что не только нѣкоторыя религіи *совсѣмъ* не подходятъ подъ Контово «теологическое состояніе», но еще, что эти нѣкоторыя суть именно самыя важныя и совершенныя религіи. Какое отношеніе въ самомъ дѣлѣ къ Контову понятію религіи можетъ имѣть, напримѣръ, браманизмъ, который признаетъ весь міръ явленій за обманчивый призракъ, за продуктъ невѣдѣнія,— браманизмъ, полагающій высшую цѣль въ избавленіи человѣка отъ этого призрака явленій въ соединеніи съ абсолютнымъ существомъ Брамы. Или, какимъ образомъ можетъ заниматься «объясненіемъ явленій» (ибо въ этомъ Контъ полагаетъ сущность религіи) — какимъ образомъ, говорю я, можетъ относиться къ объясненію явленій такая религія, какъ буддизмъ, основной догматъ котораго есть совершенное ничтожество, «пустота» всего существующаго и высшая цѣль — Нирвана, полное погашеніе всякой жизни. А христіанство? Въ чемъ ни полагать его сущность — въ догматическомъ ли ученіи или же въ нравственномъ, — одинаково не подходитъ оно подъ Контово понятіе о религіи. Въ какомъ отношеніи въ самомъ дѣлѣ могутъ находиться къ «объясненію наблюдаемыхъ явленій — explication des phénomènes observables» главные христіанскіе догматы: Троицы, воплощенія Бога, воскресенія мертвыхъ, съ одной стороны, и христіанская мораль — съ другой? Какъ ни различаются между собою названныя три религіи, но всѣ онѣ имѣютъ то общее, что въ принципѣ своемъ *отрицательно* относятся къ наличной дѣйствительности и существенною своею задачей ставятъ *освобожденіе* человѣка отъ зла и страданія, необходимыхъ въ существующемъ мірѣ, — всѣ онѣ суть религіи спасенія. Такимъ образомъ, ни теоретическій принципъ, ни практическая задача этихъ распространеннѣйшихъ религій ни въ какомъ отношеніи не находятся къ тому, что позитивизмъ полагаетъ сущность религіи. Все это нисколько не затрудняетъ Ог. Конта, потому что онъ просто игнорируетъ содержаніе дѣйствительныхъ религій. Въ своемъ пространномъ изложеніи умственнаго развитія онъ ни слова не говоритъ о важнѣйшихъ ученіяхъ Востока, разсужденія же его о христіанствѣ представляютъ рядъ удивительныхъ курьезовъ, изъ которыхъ для примѣра укажу только два: Ог. Контъ утверждаетъ, что Христосъ былъ *только* политическій аван-

тюристъ; далѣе, на томъ основаніи, что протестантство относится отрицательно къ внѣшностямъ культа, Ог. Контъ увѣряетъ, что оно есть только воспроизведеніе ... магометанства.

При положительномъ взглядѣ на религію, какъ на извѣстное объясненіе явленій, необходимо утверждать, что язычество потому было вытѣснено христіанствомъ, что это послѣднее лучше объясняетъ естественныя явленія. И дѣйствительно, позитивистъ Милль очень не далекъ отъ такого утвержденія. По его мнѣнію, монотеизмъ болѣе согласенъ съ позитивнымъ видомъ мышленія, и переходъ отъ политеизма къ монотеизму, то есть, говоря точнѣе, къ христіанству, былъ, главнымъ образомъ, обусловленъ развитіемъ положительнаго знанія, такъ какъ ко времени появленія христіанства «вѣрованіе въ неизмѣнные законы природы, составляющее основу положительнаго вида мышленія, медленно пробивало себѣ путь по мѣрѣ того, какъ наблюденіе и опытъ шагъ за шагомъ открывали въ классахъ явленій тѣ законы, которымъ они дѣйствительно подчинены». «Итакъ, какими же средствами, спрашиваетъ себя Милль, передовые умы Рима были подготовлены къ монотеизму? Развитіемъ практическаго чувства неизмѣнности законовъ природы. Къ этому вѣрованію какъ нельзя естественнѣе шелъ монотеизмъ, тогда какъ политеизмъ по необходимости стоялъ съ нимъ въ разладѣ. Такимъ образомъ, переходъ теологической системы отъ политеизма къ монотеизму совершался подъ непосредственнымъ вліяніемъ положительнаго знанія»[120].

Чтобы быть послѣдовательнымъ, Милль долженъ бы былъ утверждать, что полудикія племена Аравіи и Мавританіи, принявшія Магометовъ монотеизмъ, были къ этому подготовлены развитіемъ у нихъ положительнаго знанія. Останавливаться дольше на подобныхъ нелѣпостяхъ, кажется, нѣтъ надобности. Слишкомъ очевидно, что позитивисты въ своемъ объясненіи теологическаго состоянія даже и не касаются содержанія настоящей религіи.

Второй фазисъ развитія человѣчества по Конту есть «метафизическое состояніе», представляющее переходъ отъ теологическаго къ позитивному, которое и должно его собою окончательно замѣнить. Сущность этого переходного воззрѣнія опредѣляется Контомъ такъ:

«Въ метафизическомъ состояніи, которое собственно есть только

---

120 Какъ это, такъ и всѣ слѣдующія мѣста изъ Милля находятся въ изданной на русскомъ языкѣ книгѣ: Льюисъ и Милль, „Огюстъ Контъ и положительная философія“.

общее видоизмѣненіе теологическаго, сверхъестественные дѣятели замѣщаются отвлеченными силами — настоящими сущностями (veritables entités) или олицетворенными абстракціями, которыя присущи различнымъ существамъ міра и понимаются какъ способныя производить сами собою всѣ наблюдаемыя явленія, объясненіе которыхъ состоитъ тутъ въ томъ, что каждому явленію назначается соотвѣтствующая сущность».

Такое понятіе объ умозрительной философіи не принадлежитъ одному Конту, но, какъ увидимъ далѣе, имѣетъ свое основаніе въ самой природѣ позитивизма и поэтому принимается и развивается всѣми позитивистами. Милль, напримѣръ, утверждаетъ, что метафизическое міровоззрѣніе состоитъ въ томъ, что у каждаго явленія или предмета предполагается «нѣчто», производящее это явленіе или дѣйствующее въ этомъ предметѣ, «когда же почувствовалась необходимость, говоритъ онъ, обозначить это нѣчто опредѣленнымъ словомъ, его стали называть природою предметовъ, ихъ сущностью, способностями, обитающими въ нихъ, и многими другими именами». Если бы Милль захотѣлъ привести классическій образчикъ такой метафизики, то онъ нашелъ бы его, конечно, не въ философскихъ системахъ, а въ комедіи Мольера «Le malade imaginaire», въ знаменитомъ объясненіи opium facit dormire, quare est in eo *virtus* dormitiva, cujus est *natura* sensus assupire. Но позитивисты убѣждены, что подобный способъ мышленія составляетъ общій фазисъ въ умственномъ развитіи всего человѣчества, слѣдующій за религіознымъ міровоззрѣніемъ. Сначала, по мнѣнію Милля, эти метафизическія концепціи служили только посредницами между теологической концепціей — Божествомъ и реальными предметами. «Однако вслѣдствіе привычки приписывать абстрактнымъ сущностямъ не только субстанціальное существованіе, но и реальную активную дѣятельность (sic) — сущности остались однѣ на своемъ мѣстѣ, когда вѣра въ Божество начала падать и исчезать».

Если бы эти и другія подобныя разсужденія позитивистовъ о метафизикѣ были болѣе опредѣленны и при томъ были бы изложены не въ такой частью нелѣпой, частью вульгарной формѣ, то мы могли бы принять ихъ какъ справедливое указаніе на тотъ формальный недостатокъ западной философіи, который былъ объясненъ въ третьей главѣ настоящаго изслѣдованія и состоитъ въ постоянномъ обособленіи и гипостазированіи общихъ логическихъ понятій. Но и въ

такомъ случаѣ было бы со стороны позитивистовъ непростительнымъ недоразумѣніемъ смѣшивать этотъ формальный недостатокъ западной философіи съ самою задачею и сущностью умозрительнаго мышленія. Какъ бы то ни было, всякому сколько-нибудь знакомому съ исторіей философіи, всѣ разсужденія позитивистовъ о метафизикѣ могутъ казаться только смѣшными, и мнѣ нѣтъ надобности опровергать ихъ, послѣ того, какъ я въ текстѣ этой книги изложилъ существенное содержаніе дѣйтвительныхъ философскихъ системъ. Возможность позитивныхъ понятій о метафизикѣ объясняется только совершеннымъ незнаніемъ настоящей философіи — незнаніемъ, которое относительно Ог. Конта подтверждается какъ фактъ его ученикомъ и біографомъ Литтре.

Итакъ, первый изъ поставленныхъ мною вопросовъ разрѣшается отрицательно, то, что позитивисты описываютъ подъ именами теологическаго и метафизическаго состоянія, нисколько не соотвѣтствуетъ собственнюму содержанію дѣйствительной религіи и дѣйствительной философской метафизики. Что же касается второго вопроса объ историческомъ отношеніи религіи, философіи и положительной науки, то прежде всего должно замѣтить, что позитивисты дѣлаютъ грубый промахъ уже въ томъ, что ставятъ въ одинъ послѣдовательный рядъ воззрѣнія религіозное, умозрительное и научное, какъ общіе фазисы въ умственномъ развитіи *всего* человѣчества; тогда какъ на самомъ дѣлѣ. во-первыхъ, религія и философія несоизмѣримы между собою въ томъ отношеніи, что философія, будучи дѣломъ личнаго разума, всегда образовывала собою воззрѣнія только отдѣльныхъ лицъ, ничтожнаго меньшинства, тогда какъ міровоззрѣнія общественныхъ единицъ, цѣлыхъ народовъ и племенъ, всегда имѣли только религіозный характеръ, и, во-вторыхъ, религія и философія (метафизика) съ одной стороны и положительная наука съ другой — несоизмѣримы между собою въ отношеніи своего предмета, ибо наука имѣетъ дѣло только съ явленіями, съ міромъ видимости, тогда какъ религія и метафизическая философія, оставляя видимость внѣшнихъ формъ и отношеній, полагаютъ своей задачей теоретическое и практическое познаніе того, что подлинно есть, а не кажется только. Отсюда ясно, что между религіей, метафизикой и положительной наукой не можетъ быть никакого преемственнаго отношенія, никакой замѣны, ибо такое отношеніе возможно только между предметами однородными. И въ самомъ дѣлѣ, съ самаго начала умственнаго развитія человѣчества мы

находимъ религіозную вѣру, философскія умозрѣнія и положительныя наблюденія существующими одновременно въ своихъ различныхъ сферахъ. Такъ, напр., въ древней Индіи рядомъ съ народными вѣрованіями существовала у интеллигентнаго меньшинства весьма развитая философія и начатки настоящей науки. То же самое у ассиріянъ и египтянъ, не говоря уже о грекахъ.

Итакъ, «теологія», «метафизика» и «положительная наука» съ тѣмъ значеніемъ, которое имъ придаютъ позитивисты, никогда въ дѣйствительности не существовали въ смыслѣ преемственныхъ общихъ міровоззрѣній или послѣдовательныхъ общихъ фазисовъ во внутреннемъ развитіи всего человѣчества, а слѣдовательно и основанный на этихъ понятіяхъ законъ Конта не имѣетъ никакой дѣйствительности въ смыслѣ всеобщаго историческаго закона. Но было бы слишкомъ невѣроятно, чтобы законъ этотъ былъ чистой, ни на чемъ не основанной, выдумкой; и въ самомъ дѣлѣ, намъ нѣтъ надобности утверждать это: опредѣленія и поясненія самихъ позитивистовъ ясно показываютъ, въ чемъ настоящее частное значеніе ихъ мнимо-всеобщаго закона, что соотвѣтствуетъ ему въ дѣйствительномъ историческомъ развитіи человѣческаго ума.

Единственный предметъ изученія положительныхъ или естественныхъ наукъ составляютъ, безъ сомнѣнія, наблюдаемыя явленія, какъ внѣшней природы, такъ и человѣчества, поскольку оно проявляется во внѣшности. Но такъ какъ эти явленія по самой природѣ своей, какъ эмпирическія, представляютъ безконечную неопредѣленную множественность и разнообразіе, то, дѣйствительно, научное ихъ изслѣдованіе, т. е. изученіе ихъ общихъ отношеній или законовъ могло возникнуть только на поздней ступени умственнаго развитія, когда предшествовавшій опытъ давалъ достаточно матеріала для положительной науки, а формальное усовершенствованіе теоретическихъ способностей позволяло точно опредѣлить область научнаго изслѣдованія и выработать общій настоящій научный методъ. Поэтому, хотя начатки положительной науки и, слѣдовательно, научнаго метода существовали съ древнѣйшихъ временъ рядомъ съ религіозными вѣрованіями и философскими умозрѣніями, но начатки эти ограничивались незначительною частью научной области, остальныя же болѣе сложныя явленія разсматривались не съ точки зрѣнія ихъ закономѣрныхъ отношеній, а объяснялись *непосредственно* изъ другихъ, уже готовыхъ воззрѣній, и именно эти воззрѣнія были первоначально воззрѣ-

нія религіозныя. Это-то непосредственное объясненіе большей части естественныхъ явленій изъ религіозныхъ представленій и составляетъ все то, что въ дѣйствительной исторіи ума соотвѣтствуетъ «теологическому состоянію» позитивистовъ. При этомъ ясно, во-первыхъ, что если явленія объяснялись изъ религіозныхъ представленій, то этимъ предполагается уже существованіе этихъ религіозныхъ представленій въ умѣ первобытнаго человѣка первѣе всякаго отношенія къ явленіямъ — существованіе въ умѣ его религіозныхъ представленій, какъ чего-то болѣе несомнѣннаго для него, чѣмъ сами явленія; ибо объяснять что-нибудь можно только тѣмъ, что яснѣе и достовѣрнѣе объясняемаго; поэтому невозможно подобно позитивистамъ выводить религію изъ извѣстнаго объясненія явленій, ибо такое объясненіе уже предполагаетъ существованіе религіозныхъ представленій, какъ предмета безусловной вѣры. Ясно отсюда, во-вторыхъ, что «теологія» въ этомъ смыслѣ никакъ не есть сама религія, а только извѣстное примѣненіе религіозныхъ представленій для непосредственнаго объясненія частныхъ явленій. А для всякаго, не вполнѣ лишеннаго способности мыслить, очевидно различіе между собственнымъ содержаніемъ извѣстнаго воззрѣнія и тѣмъ или другимъ примѣненіемъ этого воззрѣнія внѣ его сферы; очевидно, слѣдовательно, что когда такое внѣшнее примѣненіе даннаго воззрѣнія отвергнуто какъ незаконное, то этимъ еще нисколько не опровергается само то воззрѣніе. Поэтому, если справедливо отвергнуть непосредственное объясненіе частныхъ явленій изъ представленій религіозныхъ, то это еще нисколько не касается самой религіи.

Точно то же должно сказать и о второмъ метафизическомъ фазисѣ. Дѣйствительное его значеніе состоитъ въ томъ, что когда съ развитіемъ познанія непосредственное объясненіе частныхъ явленій изъ религіозныхъ представленій стало невозможно, а между тѣмъ положительная наука еще не развилась до того, чтобы обнять всю свою естественную область, то оставалось только объяснять отдѣльныя явленія непосредственно изъ общихъ понятій философской метафизики, т. е. тѣхъ или другихъ метафизическихъ системъ. И тутъ совершенно такъ же ясно, что, во-первыхъ, такія объясненія уже предполагаютъ философскую метафизику и что, во-вторыхъ (какъ это ясно уже изъ перваго), объясненія эти составляютъ только извѣстное примѣненіе философской метафизики внѣ ея собственной сферы, а никакъ не самую философскую метафизику, которая поэтому не терпитъ ни-

какого ущерба отъ того, что отвергнуты тѣ метафизическія объясненія явленій. Если такой способъ объясненія называть вмѣстѣ съ позитивистами метафизическимъ состояніемъ, то должно замѣтить, что это было состояніе человѣческаго ума, и что оно очень скоро уступило мѣсто настоящему научному или положительному методу. По этому послѣднему естественныя явленія, какъ явленія, изучаются только относительно, въ ихъ внѣшней причинности или въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ смежности и подобія: изучаются лишь законы явленій, т. е. та или другая постоянная послѣдовательность, ставящая ихъ въ опредѣленный порядокъ относительно другъ друга; міръ внѣшности изучается внѣшнимъ образомъ, какъ это и слѣдуетъ.

Итакъ, историческій законъ Конта вполнѣ вѣренъ, если относить его только къ изученію внѣшнихъ явленій, но не имѣетъ никакого смысла какъ общій законъ всего умственнаго развитія. Относясь только къ изученію внѣшнихъ фактовъ или наблюдаемыхъ явленій и справедливо исключая изъ этого изученія всѣ посторонніе элементы какъ религіозные, такъ и философскіе, законъ Конта, очевидно, нисколько не можетъ касаться самой религіи и философской метафизики, которымъ самимъ по себѣ нѣтъ никакого дѣла до внѣшнихъ явленій и ихъ изученія. Область и задача ихъ совершенно другія, и потому утверждать, что положительная наука должна замѣнить собою и уже замѣняетъ религіозное и метафизическое міровоззрѣніе — это просто не имѣетъ никакого смысла. «Сколько бы ни была продолжена плоскость, говоритъ Шопенгауэръ, она никогда не получитъ кубическаго содержанія; точно такъ же какого бы совершенства ни достигла естественная наука, она по самой природѣ своей никогда не можетъ замѣнить (религіозную и философскую) метафизику».

Что историческій законъ трехъ фазисовъ имѣетъ значеніе только для развитія естественныхъ наукъ и что, слѣдовательно, подъ теологіей и метафизикой должно собственно разумѣть только теологическіе и метафизическіе элементы въ области естественной науки — въ этомъ невольно и вѣроятно безсознательно проговариваются сами позитивисты. Такъ, напримѣръ, Контъ, говоря, что развитіе положительной философіи началось со временъ Бэкона и Декарта, прибавляетъ: «съ этой памятной эпохи прогрессъ положительной философіи и упадокъ философіи теологической и метафизической обозначился совершенно

ясно [121]. Понятно, что здѣсь подъ метафизической философіей можно разумѣть только метафизическіе элементы въ естественыхъ наукахъ, а никакъ не настоящую философскую метафизику, такъ какъ эта послѣдняя не только не начала приходить въ упадокъ со временъ Декарта, а, напротивъ, лишь съ этого времени началось ея (я разумѣю умозрительную философію) настоящее развитіе, достигшее своей высшей степени лишь въ текущемъ столѣтіи. Въ другомъ мѣстѣ Контъ говоритъ про свой историческій законъ: «достаточно лишь выразить такой законъ, чтобы его вѣрность была сейчасъ же подтверждена всѣми, кто имѣетъ основательное познаніе въ общей исторіи наукъ. Изъ нихъ каждая, въ самомъ дѣлѣ достигшая теперь положительнаго состоянія, въ прошедшемъ существенно состояла изъ метафизическихъ абстракцій, а еще ранѣе управлялась исключительно теологическими понятіями» [122]. Слѣдующія слова Милля еще яснѣе подтверждають наше заключеніе: «всякому, говоритъ онъ, кто имѣлъ возможность прослѣдить исторію различныхъ естественныхъ наукъ, не безызвѣстно, что позитивное изъясненіе фактовъ мало-по-малу заступило мѣсто теологическаго и метафизическаго — по мѣрѣ того, какъ прогрессъ изслѣдованія выводилъ на свѣтъ все болѣе и болѣе возрастающее число неизмѣнныхъ законовъ для явленій».

Такимъ образомъ сами позитивисты должны признаться, что законъ трехъ фазисовъ относится только къ области естественныхъ наукъ. Онъ въ дѣйствительности доказываетъ только, что внѣшнія относительныя явленія, какъ такія, должны и изучаться внѣшнимъ относительнымъ образомъ, — другими словами, что положительныя науки должны быть положительными, естественныя — естественными, съ чѣмъ, конечно, никто спорить не станетъ.

При всемъ томъ однако позитивисты увѣрены, что законъ трехъ фазисовъ устраняетъ саму религію и саму метафизическую философію. Такое недоразумѣніе вполнѣ понятно. Основной принципъ, сущность позитивизма состоитъ въ томъ, что кромѣ наблюдаемыхъ явленій, какъ внѣшнихъ фактовъ, для насъ ничего не существуетъ, такъ что относительное познаніе этихъ явленій составляетъ единственное дѣйствительное содержаніе человѣческаго сознанія; все же осталь-

[121] Aug. Comte, „Cours de philosophie positive", I, 19.
[122] Ibid., I, 6—7.

ное для позитивизма совершенно чуждо и недоступно. При такомъ основномъ убѣжденіи, въ такомъ состояніи сознанія, чѣмъ должна являться религія и философская метафизика для позитивиста? Внутреннее, собственное ихъ содержаніе для него не существуетъ по природѣ его міровоззрѣнія, это содержаніе совершенно невидимо для него, онъ усматриваетъ религію и философскую метафизику только тамъ, гдѣ онѣ перестаютъ быть сами собою, выходя на чуждую имъ почву частныхъ внѣшнихъ явленій, единственно доступную для позитивиста. Поэтому онъ въ религіи долженъ видѣть только миѳологическія объясненія внѣшнихъ явленій, а въ метафизикѣ ихъ абстрактныя объясненія. И вотъ онъ съ торжествомъ указываетъ на тотъ фактъ, выраженный въ историческомъ законѣ Конта, что такія миѳологическія и абстрактныя объясненія явленій съ успѣхами научнаго развитія устраняются и исчезаютъ, уступая мѣсто положительной наукѣ: онъ увѣренъ, что этотъ фактъ доказываетъ несостоятельность религіи и философской метафизики *вообще* и такимъ образомъ приводитъ къ желанному результату, т. е. къ позитивизму, какъ исключительному міровоззрѣнію. Но придавать такое универсальное значеніе этому закону, который, какъ было показано и какъ должны признаться сами позитивисты, доказываетъ вѣдь только несостоятельность примѣненія религіозныхъ и метафизическихъ воззрѣній къ изученію частныхъ явленій, какъ такихъ, придавать ему то универсальное значеніе можно только при смѣшеніи самой религіи и философской метафизики съ извѣстнымъ внѣшнимъ и дѣйствительно неправильнымъ примѣненіемъ религіозныхъ и метафизическихъ понятій, а это смѣшеніе, какъ сейчасъ было показано, основывается на самой исключительной природѣ позитивизма, которому недоступно собственное содержаніе религіи и философской метафизики, такъ что если позитивизмъ отвергаетъ религію и метафизическую философію, то это единственно вслѣдствіе существеннаго своего *непониманія* ихъ содержанія [123].

---

[123] До какой невѣроятной степени доходитъ это непониманіе, можно видѣть, напримѣръ, изъ слѣдующаго разсужденія, помѣщеннаго въ главномъ органѣ позитивизма („La philosophie positive“, „Revue“, dirigée par E. Littré et G. Wyrouboff, 1871, № 3, 366). „Il est un mode d'expliquer l'univers, qui soutient, que l'homme a été en communication avec Dieu et y est encore sous une forme modifiée. *Eh bien! nous le sommons de montrer quoi que ce soit de pratique obtenu*

Чтобы оправдать свои притязанія и исполнить свою задачу, позитивизмъ долженъ бы былъ стать *выше* другихъ воззрѣній — религіозныхъ и философскихъ — и такимъ образомъ опровергнуть ихъ; въ дѣйствительности же онъ оказывается *ниже* ихъ, такъ какъ они для него *непонятны.*

Изъ всего сказаннаго мы можемъ вывести слѣдующее заключеніе. Такъ какъ основной принципъ позитивизма, какъ *всеобщаго воззрѣнія,* заключается въ исключительномъ признаніи относительныхъ явленій и, слѣдовательно, въ отрицаніи всякаго безусловнаго воззрѣнія, какъ религіознаго, такъ и философскаго, и такъ какъ единственно возможное для позитивизма основаніе этого отрицанія, именно Контовъ законъ трехъ фазисовъ, оказывается въ этомъ значеніи совершенно несостоятельнымъ, потому что вовсе не касается собственнаго содержанія религіи и метафизической философіи — то ясно, что притязаніе позитивизма быть всеобщимъ міровоззрѣніемъ совершенно неосновательно. Помимо же этого притязанія позитивизмъ сводится къ извѣстной системѣ частныхъ эмпирическихъ наукъ безо всякаго уни-

---

de cette façon. Ce n'est certainement pas par des prières que le télégraphe atlantique a été posé, ou le chemin de fer du Pacifique construit. Il est un autre mode qui prétend, que l'homme porte avec lui en tous temps *une machine (l'esprit)* capable de l'eclairer de la connaissance absolue, de l'instruire de la nature des choses et cet. Pourtant ce n'est pas là que nous sommes adressée *pour recevoir nos oracles par rapport aux moyens convenables d'etablir ce câble ou cette voie; ce n'est pas la non plus que vont les astronomes pour apprendre les distances des etoiles* ni les chimico-astronomes pour en rechercher les éléments. D'anciennes traditions parées du nom de révélations, mais pleines de contradictions et d'ignorance notoire et la moderne introspection, riche en prétentions et en découvertes hautement vantées, mais vide de résultats, sont, à la vérité, plus autorisées à être appelées religions que n'en a la science avec sa méthode homogene, ses résultats qui se vérifient l'un l'autre et son immense importance pratique. Mais on trouvera, que la science peut plus pour satisfaire toutes les aspirations de l'ésprit humain dans l'Europe occidentale et dans l'Amerique, que les assertions des théologiens et les reveries des introspectionnistes, vainement sancti fiées par'âge du couvertes de grands mots. Si ce n'est pas lá l'objet de la religion — quel est il". — Разумѣется, лучшіе представители позитивизма не пишутъ такъ глупо и такимъ безграмотнымъ языкомъ. Но если они и не доводятъ своего непониманія до такой каррикатуры, то въ *сущности* ихъ возрѣнія мало отличаются отъ воззрѣній этого неизвѣстнаго философа.

версальнаго значенія. Такимъ образомъ, если позитивисты утверждаютъ эту систему эмпирическихъ наукъ какъ единственное истинное познаніе и отрицаютъ всякое безусловное начало религіозное и философское, то это утвержденіе и это отрицаніе представляютъ только естественное слѣдствіе собственной *ограниченности* позитивизма.

О философскихъ трудахъ П. Д. Юркевича.

1874.

Если высотою и свободою мысли, внутреннимъ тономъ воззрѣній, а не числомъ и объемомъ написанныхъ книгъ опредѣляется значеніе настоящихъ мыслителей, то безспорно почетное мѣсто между ними должно принадлежать покойному московскому профессору Памфилу Даниловичу Юркевичу. Въ умственномъ характерѣ его замѣчательнымъ образомъ соединялись самостоятельность и широта взглядовъ съ искреннимъ признаніемъ историческаго преданія, глубокое сердечное сочувствіе всѣмъ существеннымъ интересамъ жизни — съ тонкою проницательностью критической мысли. Оставленные имъ философскіе труды немногочисленны и не обширны. Какъ и большая часть русскихъ даровитыхъ людей, онъ не считалъ нужнымъ и возможнымъ давать полное внѣшнее выраженіе всему своему умственному содержанію, выворачивать его наружу напоказъ, онъ не хотѣлъ перевести себя въ книгу, превратить все свое духовное существо въ публичную собственность. Однако и изъ того, что имъ оставлено, достаточно видно, что мы имѣемъ дѣло съ умомъ сильнымъ и самостоятельнымъ. Прежде чѣмъ обратиться къ обзору его трудовъ, я сообщу нѣсколько біографическихъ о немъ свѣдѣній.

Памфилъ Даниловичъ Юркевичъ былъ сыномъ сельскаго священника въ Полтавской губерніи и родился около 1827 года. Пройдя семинарскій курсъ въ Полтавѣ, онъ поступилъ въ 1847 году въ Кіевскую духовную академію. Здѣсь, по окончаніи курса съ причисленіемъ къ первому разряду воспитанниковъ, по особому распоряженію мѣстнаго начальства введенъ былъ онъ въ назначенную ему академическою конференціею должность наставника по классу философскихъ

наукъ (1851 г.); въ слѣдующемъ году возведенъ на степень магистра и переименованъ въ баккалавры академіи; въ 1853 году «за отлично усердные и весьма полезные труды его объявлено ему благоволеніе св. синода». Въ слѣдующемъ году онъ опредѣленъ помощникомъ инспектора академіи, но, вѣроятно, эта должность не пришлась ему по вкусу, потому что черезъ два года онъ, согласно своему прошенію, былъ отъ нея уволенъ. Въ 1857 году, сверхъ философіи, поручено ему было преподаваніе нѣмецкаго языка, а черезъ годъ онъ возведенъ въ званіе экстраординарнаго профессора. Въ 1861 году, «опредѣленіемъ св. синода за примѣрно усердную службу, обширныя свѣдѣнія и отличное преподаваніе, возведенъ въ званіе ординарнаго профессора». Труды его, отчасти напечатанные въ ученомъ журналѣ академіи, обратили на себя вниманіе не одного духовнаго начальства: въ томъ же 1861 году онъ былъ приглашенъ на философскую каѳедру въ Московскій университетъ, куда въ октябрѣ этого года и былъ съ высочайшаго соизволенія перемѣщенъ ординарнымъ профессоромъ. Здѣсь, кромѣ университетскихъ занятій, онъ прочелъ рядъ публичныхъ лекцій о матеріализмѣ, потомъ, въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ, преподавалъ педагогику въ учительской семинаріи военнаго вѣдомства [1]. Въ 1869—1873 гг. былъ онъ деканомъ историко-филологическаго факультета. Въ этомъ послѣднемъ году П. Д. лишился жены (онъ женился еще въ Кіевѣ въ 1856 году), которая умерла въ Крыму послѣ долгой болѣзни. Это несчастіе и соединенныя съ нимъ тревоги совершенно разстроили здоровье П. Д. Онъ серьезно заболѣлъ и уже болѣе не поправлялся. 4 октября текущаго года онъ скончался въ Москвѣ отъ истощенія силъ.

Философскіе труды Юркевича, частью помѣщенные въ провинціальномъ и при томъ спеціально духовномъ журналѣ, мало извѣстны даже такимъ лицамъ, которыя могли бы оцѣнить ихъ достоинство. Познакомить ихъ съ этими статьями составляетъ цѣль слѣдующаго изложенія.

I.

Первый напечатанный трудъ Юркевича есть, насколько мнѣ извѣстно, статья: «Сердце и его значеніе въ духовной жизни чело-

[1] Педагогика составляла одно изъ любимѣйшихъ занятій П. Д. Онъ посвятилъ ей два большіе труда. Желательно было бы, чтобы компетентныя лица оцѣнили ихъ по достоинству.

вѣка»[2]. Статья эта представляетъ значительный философскій интересъ, и потому я изложу ее подробно, большею частью словами автора.

Въ общемъ сознаніи существо человѣка, какъ тѣлесное, такъ и душевное, представляется состоящимъ изъ двухъ важнѣйшихъ основныхъ частей, которыя на обыкновенномъ языкѣ обозначаются словами «сердце» и «голова». Несомнѣнно, что для общаго живого языка слова эти, обозначающія собственно части физическаго организма, относятся вмѣстѣ съ тѣмъ и преимущественно къ двумъ главнымъ сторонамъ духовнаго существа. Такое словоупотребленіе предполагаетъ въ общемъ сознаніи то убѣжденіе, что опредѣленные элементы духовнаго существа имѣютъ свое ближайшее выраженіе или воплощеніе въ опредѣленныхъ частяхъ тѣлеснаго организма, а именно, что нравственный или практическій элементъ духа, то-есть начало воли и душевныхъ аффектовъ, воплощается ближайшимъ образомъ въ сердцѣ, какъ центральномъ органѣ кровеносной системы, а теоретическое начало духа, то есть умъ, имѣетъ свое внѣшнее выраженіе въ головѣ, какъ вмѣстилищѣ важнѣйшихъ частей нервной системы, именно головного мозга и органовъ внѣшнихъ чувствъ. Такимъ образомъ по этому воззрѣнію человѣческое существо, какъ человѣческое, состоитъ не изъ души и тѣла, какъ двухъ субстанціальныхъ частей, а изъ сердца и ума, какъ двухъ душевно-тѣлесныхъ сторонъ одной конкретной сущности. Но этимъ двумъ сторонамъ или элементамъ разсматриваемое воззрѣніе приписываетъ не одинаковое значеніе въ общемъ существѣ человѣческомъ, какъ это можно видѣть изъ относящихся сюда мѣстъ Библіи, которою мы можемъ пользоваться какъ древнѣйшимъ памятникомъ, выражающимъ въ себѣ не личное, а общее народное сознаніе.

По Библіи сердце есть хранитель и носитель всѣхъ тѣлесныхъ силъ и средоточіе всей душевной и духовной жизни человѣка. Въ немъ коренятся не только многообразныя душевныя чувствованія, волненія, страсти и нравственныя состоянія, но также и всѣ познавательныя дѣйствія души глубочайшею своею основой имѣютъ не умъ, какъ таковой, а сердце. Размышленіе по Библіи есть предложеніе или усовѣтованіе сердца; уразумѣть сердцемъ значитъ понять; познать всѣмъ сердцемъ — понять всецѣло. Какъ средоточіе всей

---

[2] „Труды Кіевской Духовной Академіи“ за 1860 г., кн. 1. Статья не подписана.

тѣлесной и многообразной духовной жизни человѣка, сердце называется истоками жизни, оно есть ὁ τροχὸς τῆς γενέσεος — кругъ или колесо, во вращеніи коего заключается вся наша жизнь. Посему оно составляетъ глубочайшую часть нашего существа: «глубоко сердце человѣку паче всѣхъ и кто познаетъ его». Состояніемъ сердца выражается все душевное состояніе, но никогда внѣшнія обнаруженія слова, мысли и дѣлъ не исчерпываютъ этого источника.

Полагая средоточіе духовной жизни человѣка въ сердцѣ, библейскіе писатели признавали голову какъ бы за видимую вершину той жизни, которая первоначально и непосредственно коренится въ сердцѣ. Впрочемъ, многія мѣста Библіи выражаютъ совершенно опредѣленную мысль, что голова имѣетъ значеніе органа посредствующаго между цѣлостнымъ существомъ души и тѣми вліяніями, которыя она испытываетъ совнѣ или свыше, и что при этомъ ей приличествуетъ достоинство правительственное въ цѣлостной системѣ душевныхъ дѣйствій; эти явленія душевной дѣятельности въ головѣ еще не исчерпываютъ всего существа души; по необходимости мышленія мы должны допустить нѣкоторую первоначальную духовную сущность, которая нуждается въ поименованномъ посредничествѣ и правительственномъ дѣйствіи головы. Эта-то первоначальная духовная сущность и имѣетъ по Библіи своимъ ближайшимъ органомъ сердце. Такимъ образомъ сердце признается не только воплощеніемъ одной стороны нашего духа, но въ то же время и выраженіемъ глубочайшей основы всего духовнаго существа. Чтобы не ходить далеко, можно привести хорошій примѣръ такого отношенія въ области тѣлеснаго бытія. Такъ, кровь, будучи одною изъ жидкихъ частей живого тѣла, есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, и общій субстратъ или плазма всего тѣла во всѣхъ его частяхъ, поскольку всѣ части тѣла образуются изъ питательныхъ веществъ крови, такъ что тутъ то самое, что actualiter есть лишь часть, въ то же время есть и первоначальная основа цѣлаго.

Въ какомъ же отношеніи находится то значеніе, которое придаютъ сердцу и головѣ общее сознаніе и Библія, къ положеніямъ научной философіи? На основаніи несомнѣнныхъ физіологическихъ фактовъ психологія учитъ, что голова или головной мозгъ съ идущими къ нему нервами служитъ необходимымъ и непосредственнымъ тѣлеснымъ органомъ души для образованія представленій и мыслей изъ впечатлѣній внѣшняго міра, или что только этотъ органъ есть

непосредственный проводникъ и носитель душевныхъ дѣйствій. Съ этимъ безспорно истиннымъ ученіемъ о тѣлесномъ органѣ душевныхъ явленій долго было соединяемо въ психологіи особенное воззрѣніе на существо человѣческой души, — воззрѣніе, которое, впрочемъ, могло имѣть до извѣстной степени и самостоятельное независимое развитіе. Когда нервы, сосредоточенные въ головѣ, приходятъ въ движеніе отъ вліяній и впечатлѣній внѣшняго міра, то непосредственное и ближайшее слѣдствіе этого движенія есть происхожденіе въ душѣ представленій, понятій или познаній о внѣшнемъ мірѣ. Отсюда легко было придти къ предположенію. что существенная способность человѣческой души есть именно способность рождать или образовывать представленія о мірѣ по поводу движенія нервовъ. возбужденныхъ внѣшнимъ предметомъ. То, что существуетъ въ нервахъ какъ движеніе, открывается, является и существуетъ въ душѣ какъ представленіе. Сообразно съ этимъ въ философіи долго господствовалъ и доселѣ еще отчасти господствуетъ взглядъ, что душа человѣческая есть первоначально существо представляющее, что мышленіе есть самая сущность души. или что мышленіе составляетъ всего духовнаго человѣка. Воля и чувствованія сердца были понимаемы какъ явленія, видоизмѣненія и случайныя состоянія мышленія. Съ этими опредѣленіями была бы совершенно несообразна мысль, что въ самой душѣ есть нѣчто *задушевное*, есть такая глубокая существенность, которая никогда не исчерпывается явленіями мышленія. Итакъ, на первый разъ мы можемъ видѣть здѣсь, по меньшей мѣрѣ, наклонность къ такому изъясненію явленій, въ которомъ не дается сущности большого и значительнѣйшаго содержанія въ сравненіи съ ея явленіями, доступными нашему наблюденію; и кто, напротивъ, думаетъ, что въ человѣческой душѣ, какъ и во всемъ сущемъ, есть стороны недоступныя для относительнаго познанія, тотъ напередъ уже можетъ видѣть многозначительность библейскаго ученія о *глубокомъ* сердцѣ, котораго тайны знаетъ только умъ Божественный.

Очевидно, что та философія, которая основывается на положеніи, что сущность души есть мышленіе и ничего болѣе, должна отрицать все существенно-нравственное въ человѣкѣ. Жизненную заповѣдь любви, — заповѣдь, которая такъ многозначительна для сердца — замѣняетъ она отвлеченнымъ сознаніемъ долга, сознаніемъ, которое предполагаетъ не воодушевленіе, не сердечное влеченіе къ добру, а простое безучастное пониманіе явленій. Точно также, поскольку наши

познанія о Богѣ человѣкообразны, эта философія необходимо приходитъ къ отвлеченному понятію о существѣ Божіемъ, опредѣляя все богатство Божественной жизни какъ идею, какъ мышленіе, полагающее міръ безъ воли, безъ любви, изъ одной логической необходимости. Между тѣмъ несомнѣнно, что мышленіе не исчерпываетъ всей полноты духовной человѣческой жизни, такъ точно, какъ совершенство мышленія еще не обозначаетъ всѣхъ совершенствъ человѣческаго духа. Кто утверждаетъ, что мышленіе есть весь человѣкъ, и надѣется изъяснить все многообразіе душевныхъ явленій изъ мышленія, тотъ успѣетъ не больше того физіолога, который сталъ бы изъяснять явленія слуха — звуки, тоны и слова — изъ явленій зрѣнія, каковы протяженіе, фигура, цвѣтъ и т. д. Сообразно съ этимъ мы можемъ уже предположить, что дѣятельность человѣческаго духа имѣетъ своимъ непосредственнымъ органомъ въ тѣлѣ не одну голову или головной мозгъ съ нервами, къ нему идущими, но простирается гораздо дальше и глубже внутрь тѣлеснаго организма. Какъ существо души, такъ и ея связь съ тѣломъ должна быть гораздо богаче и многообразнѣе, чѣмъ обыкновенно думаютъ. Эта, конечно, общая и пока еще неопредѣленная мысль о многосторонней, а не односторонней связи души съ тѣломъ, содержится въ библейскомъ ученіи о сердцѣ, какъ непосредственномъ и ближайшемъ органѣ душевныхъ дѣятельностей и состояній. Тѣлеснымъ органомъ души можетъ быть не иное что, какъ человѣческое тѣло. Посему, такъ какъ сердце соединяетъ въ себѣ всѣ силы этого тѣла, то оно же служитъ ближайшимъ органомъ жизни душевной. Тѣло есть цѣлесообразный органъ души не по одной своей части, но по всецѣлому своему составу и устроенію.

Если, какъ было сказано, то положеніе, что душевныя дѣйствія и именно *сознательная* дѣятельность души имѣетъ свой непосредственный органъ въ головномъ мозгѣ, — доказывается несомнѣнными физіологическими фактами, то изъ этихъ фактовъ слѣдуетъ однако очень немного для психологическаго ученія о пребываніи души въ тѣлѣ. Мы только можемъ сказать: дѣятельность или, точнѣе, движеніе головного мозга есть необходимое условіе для того, чтобы душа могла рождать ощущенія и представленія о мірѣ; или, чтобы движеніе, сообщенное какому-либо органу, стало душевнымъ ощущеніемъ и представленіемъ, оно должно распространиться до головного мозга. Если же отсюда заключаютъ далѣе, что душа существомъ своимъ

должна пребывать въ головномъ мозгѣ, то въ основѣ такого предположенія лежитъ постороннее наблюденіе, взятое изъ чувственнаго міра. Въ этомъ мірѣ, гдѣ два члена взаимодѣйствія, какіе только подлежатъ нашему наблюденію, равно чувственны, движеніе переходитъ отъ одного изъ нихъ на другой посредствомъ давленія или толчка: тѣло движущее должно произвести давленіе или толчокъ на пространственную сторону тѣла движимаго, которое по этому поводу развиваетъ въ себѣ такіе или другіе виды движенія. Но это давленіе, этотъ толчокъ невозможны во взаимодѣйствіи между душою и тѣломъ, гдѣ одинъ членъ есть непространственное существо души. Душа не имѣетъ пространственной стороны, на которую она могла бы принимать толчки отъ пространственныхъ движеній головного мозга. Поэтому хотя дѣятельность головного мозга есть необходимое условіе для того, чтобы душа могла рождать ощущенія и представленія, однако отсюда не слѣдуетъ немыслимое предположеніе, чтобы душа должна была для этого пребывать въ головномъ мозгѣ, какъ своемъ мѣстѣ. Связь между движеніемъ извѣстной части головного мозга и представленіемъ, которое по этому поводу образуетъ душа, есть не механическая связь давленій и толчковъ, которые безспорно предполагали бы пространственную совмѣстность связующихся членовъ, но связь цѣлесообразная, идеальная.

Эти замѣчанія показываютъ, что самые достовѣрные факты физіологіи, которыми подтверждается тѣсная связь сознательной жизни души съ дѣятельностью головного мозга, не находятся въ противорѣчіи съ общимъ сознаніемъ и библейскимъ ученіемъ о сердцѣ, какъ подлинномъ средоточіи душевной жизни. Очень возможно, что душа, какъ *основа* извѣстныхъ намъ сознательныхъ психическихъ явленій, имѣетъ своимъ ближайшимъ органомъ сердце, хотя ея сознательная жизнь обнаруживаетъ себя подъ условіемъ дѣятельности головного мозга.

Въ настоящее время физіологія знаетъ, что сердце не есть простой мускулъ, но есть нечувствительный механизмъ, который только завѣдываетъ движеніемъ крови въ тѣлѣ посредствомъ механическаго на нее давленія. Въ сердцѣ соединяются оба замѣчательнѣйшіе порядка нервовъ, такъ называемые нервы симпатическіе, завѣдующіе всѣми растительными отправленіями организма, и нервы, служащіе необходимыми органами ощущенія или представленія и произвольнаго дѣйствія. Можно сказать, что въ сердцѣ, которое есть колодезь крови,

обѣ нервныя системы — это подлинное тѣло существъ, имѣющихъ душу, — сходятся и соприкасаются въ такомъ единствѣ и взаимодѣйствіи, какого не представляетъ никакой другой органъ человѣческаго тѣла. Не можемъ ли мы сказать, не противорѣча фактамъ физіологіи, что въ сердцѣ всѣ значительнѣйшія системы человѣческаго организма имѣютъ своего представителя, который изъ этого средоточія заботится объ ихъ сохраненіи и жизни? Но по меньшей мѣрѣ отсюда дѣлается яснымъ, почему *общее чувство* души, или чувство, которое мы имѣемъ о нашемъ собственномъ духовно-тѣлесномъ бытіи, даетъ замѣчать себя въ сердцѣ, такъ что самыя непримѣтныя перемѣны въ этомъ чувствѣ сопровождаются перемѣнами въ біеніяхъ сердца. Между тѣмъ настроенія и расположенія души, опредѣляемыя ея общимъ чувствомъ, служатъ послѣднею глубочайшею основой нашихъ мыслей, желаній и дѣлъ. Въ то время какъ физіологія указываетъ въ головномъ мозгѣ *физическія* условія, отъ которыхъ зависитъ дѣятельность души, библейское ученіе о сердцѣ, какъ мѣстѣ рожденія мыслей, желаній и дѣлъ человѣческихъ, указываетъ намъ непосредственный *духовно-нравственный* источникъ душевной дѣятельности въ цѣлостномъ и нераздѣльномъ настроеніи и расположеніи душевнаго существа. Наши мысли, слова и дѣла суть *первоначально* не образы внѣшнихъ вещей, а образы или выраженія общаго чувства души, порожденія нашего сердечнаго настроенія. Конечно, въ обыкновенной жизни, наполняемой заботами о текущей дѣйствительности, мы слишкомъ мало обращаемъ вниманія на эту *задушевную* сторону въ нашихъ мысляхъ и поступкахъ. Тѣмъ не менѣе, остается справедливымъ, что все, входящее въ душу совнѣ, при посредствѣ органовъ чувствъ и головного мозга, перерабатывается, измѣняется и получаетъ свое послѣднее и постоянное качество по особенному, часто опредѣленному сердечному настроенію души, и, наоборотъ, никакія воздѣйствія и возбужденія, идущія отъ внѣшняго міра, не могутъ вызвать въ душѣ представленій или чувствованій, если послѣднія несовмѣстны съ сердечнымъ настроеніемъ человѣка. Въ сердцѣ человѣка лежитъ основа того, что его представленія, чувствованія и поступки получаютъ особенность, въ которой выражается *его* душа, а не другая, или получаютъ такое *личное* частно опредѣленное направленіе, по силѣ котораго онѣ суть выраженія не *общаго* духовнаго существа, а отдѣльнаго живого дѣйствительно существующаго человѣка.

Во внутреннемъ опытѣ мы вовсе не замѣчаемъ, какъ измѣняется

головной мозгъ отъ измѣненія нашихъ мыслей, желаній и чувствованій; на основаніи непосредственнаго самовоззрѣнія мы даже не знали бы, что онъ есть органъ сознающей души. Если это отношеніе между мышленіемъ и его органомъ имѣетъ разумныя основанія въ назначеніи мышленія, которое само по себѣ должно быть спокойнымъ и безучастнымъ сознаніемъ окружающей насъ дѣйствительности, то отсюда, однакоже, слѣдуетъ, что какъ въ мышленіи, такъ и въ его тѣлесномъ органѣ, душа не являетъ себя во всей недѣлимости и полнотѣ своего существа. Если бы человѣкъ обнаруживалъ себя однимъ мышленіемъ, которое въ такомъ случаѣ было бы по всей вѣроятности самымъ подлиннымъ образомъ внѣшнихъ предметовъ, то многообразный, богатый жизнью и красотою міръ открывался бы его сознанію какъ правильная, но безжизненная математическая величина. Онъ могъ бы прозрѣвать въ эту величину насквозь и всецѣло, но зато нигдѣ уже не встрѣтилъ бы бытія истиннаго, живого, которое поражало бы его красотою формъ, таинственностью влеченій и безконечною полнотою содержанія. Въ дѣйствительной душѣ нѣтъ такого односторонняго мышленія. И что было бы съ человѣкомъ, если бы его мысль не имѣла другого назначенія, кромѣ того, чтобы повторять въ своихъ движеніяхъ событія дѣйствительности, или отражать въ себѣ постороннія для духа явленія? Можетъ статься, что въ этомъ случаѣ наши мысли отличались бы такою же опредѣленностью, какъ математическія величины: но зато мы могли бы въ нашемъ знаніи вещей двигаться только въ ширину, а не въ глубину. Лучшіе философы и великіе поэты сознавали, что сердце ихъ было истиннымъ мѣстомъ рожденія тѣхъ глубокихъ идей, которыя они передали человѣчеству, а сознаніе, котораго дѣятельность соединена съ отправленіями органовъ чувствъ и головного мозга, давало этимъ идеямъ только ясность и опредѣленность, свойственныя мышленію.

Необозримое для внѣшняго взора существо души, назначенной къ развитію не только во времени, но и въ вѣчности, не можетъ быть опредѣлено по тѣмъ однимъ ея состояніямъ, какія вызываются въ ней впечатлѣніями внѣшняго міра. Въ ней всегда останется рядъ состояній и движеній, къ которымъ не можетъ быть примѣненъ физическій законъ равенства между дѣйствіемъ и противодѣйствіемъ. Уже въ простомъ представленіи, какое только образуется нашимъ мышленіемъ на основаніи впечатлѣній, идущихъ совнѣ, мы должны различать двѣ стороны: 1) знаніе внѣшнихъ предметовъ, заключаю-

щееся въ этомъ представленіи, и 2) то душевное состояніе, которое условливается этимъ представленіемъ и знаніемъ. Эта послѣдняя сторона не подлежитъ никакому математическому разсчету: она выражаетъ непосредственно и своеобразно качество и достоинство нашего душевнаго настроенія. Въ одностороннемъ стремленіи къ знанію мы часто забываемъ, что всякое понятіе входитъ въ нашу душу какъ ея внутреннее состояніе, и оцѣниваемъ наши понятія только потому, въ какой мѣрѣ они служатъ для насъ образами вещей. Но древо познанія не есть древо жизни, а для духа его жизнь представляется чѣмъ-то болѣе драгоцѣннымъ, чѣмъ его знаніе. А эта особенная, своеобразная, не поддающаяся математическимъ опредѣленіямъ жизнь духа имѣетъ самое близкое отношеніе къ *сердцу* человѣка. Въ немъ отражаются примѣтнымъ образомъ тѣ тонкія, неуловимыя движенія и состоянія нашей души, о коихъ мы не можемъ образовать никакого яснаго представленія. Намъ никогда не удастся перевести въ отчетливое знаніе тѣ движенія радости и скорби, страха и надежды, тѣ ощущенія добра и любви, которыя такъ непосредственно измѣняютъ біенія нашего сердца. Когда мы наслаждаемся созерцаніемъ красоты въ природѣ или искусствѣ, когда насъ трогаютъ задушевные звуки музыки, когда мы удивляемся величію подвига, то всѣ эти состоянія бо́льшаго или меньшаго *воодушевленія* мгновенно отражаются въ нашемъ сердцѣ и при томъ съ такою самобытностью и независимостью отъ нашего обычнаго потока душевныхъ состояній, что человѣческое искусство всегда будетъ жаловаться на недостаточность средствъ для выраженія и изображенія этихъ сердечныхъ состояній.

Христіанскіе аскеты часто укоряли разумъ за медлительность въ признаніи того, что непосредственно и прямо извѣстно сердцу, и нерѣдко называли умъ человѣческій чувственнымъ и тѣлеснымъ; и конечно, онъ можетъ показаться такимъ, если сравнить его *посредственную* дѣятельность съ тѣми *непосредственными* и внезапно возникающими откровеніями истины, которыя имѣютъ мѣсто въ нашемъ сердцѣ. Этимъ, впрочемъ, не отрицается, что медлительное движеніе разума, какъ медленная походка, отличается опредѣленностью и правильностью, какихъ недостаетъ слишкомъ энергическимъ движеніямъ сердца. Тѣмъ не менѣе, если свѣтъ знанія долженъ сдѣлаться теплотою жизнью духа, онъ долженъ проникнуть до сердца, гдѣ бы онъ могъ войти въ цѣлостное настроеніе души. Такъ, если истина падаетъ намъ на сердце, то она становится нашимъ благомъ, нашимъ

внутреннимъ сокровищемъ. Только за это сокровище, а не за отвлеченную мысль, человѣкъ можетъ вступать въ борьбу съ обстоятельствами и людьми; только для сердца возможенъ подвигъ и самоотверженіе.

Изъ этихъ замѣчаній мы извлекаемъ два положенія: 1) сердце можетъ выражать, обнаруживать и понимать совершенно *своеобразно* такія душевныя состоянія, которыя по своей преимущественной духовности и жизненности не поддаются отвлеченному знанію разума; 2) понятіе и отчетливое знаніе разума, поскольку оно дѣлается нашимъ душевнымъ состояніемъ, а не остается отвлеченнымъ образомъ внѣшнихъ предметовъ, открывается или даетъ себя чувствовать и замѣчать не въ головѣ, а въ сердцѣ: въ эту глубину оно должно проникнуть, чтобы стать дѣятельною силою и двигателемъ нашей духовной жизни.

Философскія системы германскаго идеализма развили ученіе о *самозаконіи* (автономіи) человѣческаго разума, или ученіе, что этотъ разумъ самъ по себѣ, изъ собственныхъ силъ и средствъ, даетъ или полагаетъ законы для всей душевной дѣятельности. Съ этой точки зрѣнія было бы необходимо согласиться, что все достоинство человѣка или весь духовный человѣкъ заключается въ мышленіи. Но законъ душевныхъ дѣятельностей не полагается силою ума какъ его изобрѣтеніе, а предлежитъ человѣку какъ готовый, неизмѣнный порядокъ нравственно-духовной жизни человѣка и человѣчества. Самозаконіе несвойственно разуму человѣческому ни въ какомъ смыслѣ. Между явленіями и дѣйствіями души разумъ имѣетъ значеніе свѣта, которымъ озаряется не имъ положенная жизнь человѣческаго духа съ ея законами. Душа существуетъ не только какъ этотъ свѣтъ, но и какъ освѣщаемое имъ существо. Жизнь духовная зарождается прежде этого свѣта разума — во мракѣ и темнотѣ, то есть въ глубинахъ, недоступныхъ для нашего взора. Если изъ основъ этой жизни возникаетъ свѣтъ знанія и разумѣнія, какъ послѣдующее ея явленіе, то этимъ вполнѣ оправдывается то воззрѣніе, по которому человѣческій умъ есть вершина, а не корень духовной жизни человѣка.

Но кромѣ неосновательнаго ученія о самозаконіи ума, нерѣдко встрѣчается въ психологіи неопредѣленное ученіе о существѣ человѣческой души. Обыкновенно психологія ограничивается указаніемъ только на общія родовыя свойства души, на тѣ душевныя явленія, которыя общи человѣческой душѣ со всякою другою. Человѣческая

душа опредѣляется ею какъ существо ощущаемое, представляющее, чувствующее и желающее, и превосходство этихъ явленій въ человѣкѣ, сравнительно съ соотвѣтствующими явленіями въ другихъ чувственно-наблюдаемыхъ существахъ, изъясняется изъ многихъ причинъ, которыя во всякомъ случаѣ не лежатъ въ первоначальномъ существѣ человѣческой души и только видоизмѣняютъ ея общій родовой характеръ. Между тѣмъ, нужно представлять дѣло совершенно наоборотъ: человѣческая душа имѣетъ первоначальное и особенное содержаніе, которое обнаруживается или является, безспорно, въ общихъ родовыхъ формахъ душевной жизни, каковы: представленіе, чувствованіе, желаніе и т. д. Только изъ этого предположенія можно изъяснить, почему эти родовыя формы принимаютъ въ человѣкѣ особенный и совершеннѣйшій характеръ, почему въ нихъ открывается нравственная личность человѣка, для выраженія которой тщетно мы искали бы въ душѣ опредѣленнаго, дѣйствующаго по общимъ законамъ, механизма, почему, наконецъ, въ этихъ конечныхъ родовыхъ формахъ носится чувство и сознаніе безконечнаго, для котораго опять нѣтъ опредѣленнаго и частнаго носителя или представителя въ явленіяхъ душевной жизни. Но мы должны сдѣлать еще шагъ далѣе и положить, что каждая частная человѣческая душа имѣетъ свою существенную особенность и обладаетъ своеобразнымъ развитіемъ, которое выражается въ свою очередь въ общихъ родовыхъ формахъ человѣческой душевной жизни.

При изслѣдованіи явленій душевной жизни наука сообразно съ своею общею методою спрашиваетъ: по какимъ общимъ условіямъ и законамъ совершаются эти явленія? Но эта плодотворная метода науки, очевидно, имѣетъ примѣненіе только ко вторичнымъ, производнымъ явленіямъ душевной жизни. Всякая *простая основа* явленій, въ которой еще не выступили опредѣленныя направленія и формы, недоступна анализу науки, потому что этотъ анализъ предполагаетъ сложность и многоразличіе явленій, чего нѣтъ во всякой простой основѣ. Если это справедливо вообще, то тѣмъ болѣе слѣдуетъ согласиться, что въ человѣческой душѣ есть нѣчто первоначальное и простое, есть потаенный сердца человѣкъ, есть глубина сердца, котораго будущія движенія не могутъ быть разсчитаны по общимъ и необходимымъ условіямъ и законамъ душевной жизни. Для этой *особеннѣйшей* стороны человѣческаго духа наука не можетъ найти общихъ и навсегда опредѣленныхъ формъ, которыя были

бы привязаны къ той или другой парѣ нервовъ и возникали бы съ необходимостью по поводу ихъ движенія.

Когда мистицизмъ пытался указать формы, которыя вполнѣ соотвѣтствовали бы духовному содержанію человѣческаго сердца, то онъ могъ только отрицать всѣ доступныя для насъ формы и выраженія какъ конечнаго міра, такъ и конечнаго духа. Ему казалось, что не только низшія душевныя способности не соотвѣтствуютъ полнотѣ и достоинству сердечной жизни, но и самый разумъ, поскольку онъ мыслитъ въ частныхъ формахъ, рождая одну мысль за другою во времени, есть слабое и неточное выраженіе этой жизни. Поэтому мистикъ могъ только погружаться въ темное чувство единства и безконечности, въ ту глубину сердца, гдѣ наконецъ погасаетъ всякій свѣтъ сознанія. Это болѣзненное явленіе мистицизма, который хочетъ миновать всѣ конечныя условія нашего духовнаго развитія, который хочетъ стать у послѣдней цѣли сразу и непосредственно, не достигая ея многотруднымъ и постепеннымъ совершенствованіемъ во времени, — есть во всякомъ случаѣ замѣчательный фактъ для изъясненія душевной жизни человѣка. Въ его основаніи лежитъ истинное убѣжденіе, что полнота духовной жизни, которую мы ощущаемъ въ сердцѣ, не исчерпывается тѣми душевными формами, которыя образуются подъ условіями этого конечнаго міра, или что наше развитіе не можетъ быть замкнуто тѣми опредѣленными явленіями духа, которыя возникаютъ подъ временными условіями. Противоположность съ мистицизмомъ образуетъ то психологическое воззрѣніе, которое надѣется перечислить и опредѣлить всѣ явленія душевной жизни какъ конечныя и разъ навсегда данныя ея формы, такъ что ни въ нихъ, ни подъ ними нельзя уже найти жизни своеобразной, простой, непосредственной, которая бы проторгалась неожиданно и неразсчитанно. Если это воззрѣніе вообще не можетъ указать въ душѣ человѣка глубочайшихъ основъ ея личности и зачатковъ ея будущей жизни, то съ другой стороны для него остаются и всегда останутся неразгаданными многія душевныя явленія, о которыхъ свидѣтельствуетъ опытъ, каковы, напримѣръ: знаменательность сновъ, явленія предчувствія, состоянія ясновидѣнія, въ особенности различныя таинственныя формы религіознаго сознанія. Истину между показанными крайностями мистицима и эмпиризма мы имѣемъ въ библейскомъ ученіи о сердцѣ, какъ средоточіи душевной жизни человѣка. Сердце рождаетъ всѣ тѣ формы душевной жизни, которыя подлежатъ общимъ

условіямъ и законамъ; итакъ, оно не можетъ относиться къ нимъ отрицательно, не можетъ своими непосредственными порывами расторгать ихъ. Однакоже сердце не переноситъ разъ навсегда всего своего духовнаго содержанія въ эти душевныя формы; въ его *глубинѣ,* недоступной анализу, всегда остается источникъ новой жизни, новыхъ движеній и стремленій, которыя переходятъ за предѣлы конечныхъ формъ души и дѣлаютъ ее способною для вѣчности. Поэтому и во временныхъ, но особенныхъ условіяхъ всегда остается возможность для такихъ необычайныхъ явленій, которыя выступаютъ за предѣлы ея обычнаго образа дѣйствованія.

Изо всего сказаннаго могутъ быть сдѣланы слѣдующія примѣненія:

1) Если сердце есть такое средоточіе духовной жизни человѣка, изъ котораго возникаютъ стремленія, желанія и помыслы непосредственно или тою стороной, которая не вытекаетъ съ математическимъ равенствомъ изъ внѣшнихъ дѣйствующихъ причинъ, то самая вѣрная теорія душевныхъ явленій не можетъ опредѣлить особенностей и отличій, съ какими они обнаружатся въ этой частной душѣ при извѣстныхъ обстоятельствахъ. Отсюда мы можемъ заключить, что хотя въ исторіи природы все было подчинено строгому механизму, не допускающему изъятія, — въ исторіи человѣчества *возможны* событія и явленія, которыя будутъ свидѣтельствовать о себѣ своимъ простымъ существованіемъ и возможности которыхъ нельзя ни допускать, ни отрицать на основаніи *общихъ* законовъ, извѣстныхъ намъ изъ науки. Когда наука выяснитъ себѣ настоящее значеніе и предѣлы этого положенія, тогда, можетъ быть, она сумѣетъ поставить себя въ правильное отношеніе къ фактамъ религіи. Доселѣ она разсуждала такимъ образомъ: извѣстное историческое событіе, судя по сильнымъ свидѣтельствамъ, должно бы быть признано дѣйствительнымъ, но явленіе его противорѣчитъ *общимъ* законамъ, слѣдовательно, нельзя принимать его за дѣйствительность. Мы противопоставляемъ этому разсужденію слѣдующій порядокъ мыслей. Въ первоначальной сущности человѣка (сердцѣ) заключается источникъ для такихъ явленій, которыя запечатлѣны особенностями, не вытекающими ни изъ какого общаго понятія или закона. По общимъ законамъ душевной жизни мы можемъ обсуждать только ежедневныя, обыкновенныя, условленныя обычнымъ теченіемъ вещей, явленія человѣческаго духа потому, что эти законы сами сняты или отвлечены

отъ этихъ обычныхъ или одинаковыхъ явленій. Поэтому тамъ, гдѣ мы встрѣчаемъ явленія, выступающія изъ этого обыкновеннаго ряда, мы должны изслѣдовать первѣе всего ихъ простую дѣйствительность, не заслоняя ее общими законами, потому что еще никто не доказалъ, чтобы душа повиновалась этимъ общимъ законамъ съ механическою необходимостью, какъ мертвая и недѣятельная масса. При томъ, если нельзя допустить, чтобы здѣсь, какъ въ области физики, дѣйствія и противодѣйствія были равны, то съ другой стороны необыкновенныя событія, какъ доказываетъ опытъ, всегда происходили среди какихъ-либо особенныхъ обстоятельствъ.

2) Положимъ, что всѣ наблюдаемыя нами событія будутъ по своей сущности таковы, что мы можемъ какъ бы становиться за ними и подсматривать тѣ причины, которыя произвели ихъ; потомъ также можемъ поставить себя за этими причинами и наблюдать условія и причины произведенія ихъ, и такъ при всякомъ наблюдаемомъ случаѣ. Дѣйствительно матеріальныя вещи обладаютъ этимъ подлиннымъ и рѣшительнымъ качествомъ конечнаго. Но очевидно, что если бы все существующее имѣло такую производную и слагаемую изъ стороннихъ причинъ сущность, то человѣку не пришло бы и на мысль говорить о причинѣ безусловной. Если, однакоже, человѣчество единогласно завершаетъ всѣ свои изъясненія признаніемъ безусловнаго первоначала, то это метафизическое сознаніе наиболѣе оправдывается натурою человѣческаго сердца, *за* которую мы уже не можемъ стать, чтобы подсматривать еще другія, слагающія ее причины, и которая поэтому обладаетъ всею непосредственностью бытія, полагаемаго Богомъ.

3) Еще рѣшительнѣе выступаетъ значеніе сердца въ области нравственной дѣятельности, потому что мы различно судимъ о человѣческихъ поступкахъ, смотря по тому, опредѣляются ли они внѣшними обстоятельствами и соотвѣтствующими соображеніями, или же возникаютъ изъ непосредственныхъ и свободныхъ движеній сердца. Только послѣднимъ, по-настоящему, мы можемъ приписать нравственное достоинство. Христіанское ученіе говоритъ намъ, что любовь есть источникъ всѣхъ истинно нравственныхъ поступковъ. Это положеніе, стоящее въ ясной причинной связи съ библейскимъ ученіемъ о сердцѣ, оправдывается изъ началъ нравственной философіи, такъ точно, какъ само-то ученіе о сердцѣ нашло хорошія основанія въ психологіи.

Вмѣсто этого верховнаго начала любви нѣкоторые новѣйшіе моралисты предлагаютъ намъ другое: «уважай себя или свою личность», и думаютъ въ этомъ правилѣ открыть основаніе нравственно добрыхъ поступковъ человѣка. Намъ кажется, что изъ этого правила также могутъ происходить или не происходить нравственные поступки, какъ и изъ правилъ, аналитически вытекающихъ изъ него, каковы: корми себя, сохраняй, согрѣвай свое тѣло, упражняй свою память, развивай свой умъ, свои музыкальные таланты и т. д. Болѣе значенія имѣетъ принятое въ нравственной философіи понятіе нравственнаго закона и ученіе о долгѣ. Но законъ, по которому совершается нравственная дѣятельность, не есть уже поэтому *причина* этой дѣятельности, какъ, напримѣръ, законъ паденія тѣлъ не есть причина ихъ паденія. Итакъ, съ раціоналистической точки зрѣнія всегда останется неизъяснимымъ, откуда, изъ какого источника происходятъ тѣ дѣла, которыя оказываются сообразными съ нравственнымъ закономъ, какъ съ предписаніемъ разума. Всякое нравственное предписаніе разума, всякое его наставленіе о томъ, что я *долженъ* дѣлать, открываетъ мнѣ перспективу дѣлъ еще только ожидаемыхъ, пока еще не осуществленныхъ: «могу ли я совершить эти дѣла, имѣю ли я нравственныя силы какъ источники этихъ дѣлъ», — это совершенно другой вопросъ, о которомъ нравственное законодательство разума ничего не скажетъ. Точно, умъ можетъ предписывать, повелѣвать, но только тогда, когда онъ имѣетъ передъ собою не мертвый трупъ, а живого и воодушевленнаго человѣка, и когда его предписанія и повелѣнія сняты съ натуры этого человѣка, а не навязываются ей какъ что-то чуждое, не сродное: потому что ни одно существо на свѣтѣ не приходитъ къ законообразной дѣятельности изъ побужденій постороннихъ для него. Умъ, какъ говорили древніе, есть *правительственная* или *владычественная* часть души, и мистицизмъ, который погружается въ непосредственныя влеченія сердца, не переводя ихъ въ отвлеченныя, спокойныя и твердыя идеи или начала ума, противорѣчитъ свойствамъ человѣческаго духа. Но правительственная и владычественная сила не есть сила рождательная; она есть правило, простирающееся на такое содержаніе нравственнаго міра, которое рождается изъ глубочайшаго существа духа и въ своемъ непосредственномъ видѣ или въ первомъ и *основномъ* явленіи есть любовь.

II.

Въ приведенной статьѣ Юркевичъ высказываетъ и развиваетъ свои основныя воззрѣнія, и, какъ легко видѣть, въ этихъ воззрѣніяхъ открываются не только его теоретическія убѣжденія, но и весь духовный характеръ. Въ слѣдующей статьѣ «Изъ науки о человѣческомъ духѣ» [3] Юркевичу приходится защищать эти свои воззрѣнія противъ господствовавшихъ тогда, и теперь еще не совсѣмъ потерявшихъ силу надъ неразвитыми умами, теорій матеріализма. Конечно, Юркевичу не стоило никакого труда доказать философскую несостоятельность этихъ теорій, и онъ доказалъ ее ясно какъ день для всякаго способнаго понимать. Я приведу тѣ мѣста статьи, гдѣ авторъ по поводу матеріализма высказываетъ свои собственныя воззрѣнія.

Обыкновенно матеріализмъ возстаетъ противъ того дуализма, который признаетъ въ человѣкѣ двѣ отдѣльныя природы, духовную и тѣлесную; но въ этомъ отрицаніи дуализма, вообще справедливомъ, выказывается у матеріалистовъ крайняя неясность основныхъ философскихъ понятій. Когда греческій философъ Платонъ училъ, что тѣло человѣка создано изъ вѣчной матеріи, не имѣющей ничего общаго съ духомъ, то онъ этимъ допускалъ дуализмъ *метафизическій* какъ въ составѣ міра вообще, такъ и въ составѣ человѣка. Христіанское міросозерцаніе устранило этотъ метафизическій дуализмъ: матерію признаетъ оно произведеніемъ духа; слѣдовательно, она должна носить на себѣ знаки духовнаго начала, изъ котораго произошла. Въ явленіяхъ матеріальныхъ вы видите форму, закономѣрность, присутствіе цѣли и идеи. Если человѣческій духъ развивается въ матеріальномъ тѣлѣ, если его совершенствованіе связано съ состояніями тѣлесныхъ возрастовъ, то эта связь не есть внѣшняя, она опредѣляется смысломъ человѣческой жизни, ея назначеніемъ или идеей. Изучите хорошо тѣлесный организмъ человѣка, и вы можете отгадать, какія формы внутренней духовной жизни соотвѣтствуютъ ему; изучите хорошо эту внутреннюю жизнь, и вы можете отгадать, какой тѣлесный организмъ соотвѣтствуетъ ей. Но послѣ устраненія дуализма *метафизическаго*, остается еще дуализмъ *гносеологическій*, дуализмъ знанія. Сколько бы мы ни толковали о единствѣ человѣческаго организма, всегда мы будемъ познавать человѣческое существо двояко: внѣш-

---

[3] „Труды Кіевской Духовной Академіи“, 1860 г., кн. 4-я.

ними чувствами — тѣло и его органы, и внутреннимъ чувствомъ — душевныя явленія. Кажется ясно, что мысль, какъ мысль, не имѣетъ ни пространственнаго протяженія, ни пространственнаго движенія, не имѣетъ фигуры, цвѣта, звука, запаха, вкуса, не имѣетъ ни тяжести, ни температуры; итакъ, физіологъ не можетъ наблюдать ее ни однимъ изъ своихъ тѣлесныхъ чувствъ. Только внутренно, только въ непосредственномъ самовоззрѣніи онъ знаетъ себя какъ существо мыслящее, чувствующее, стремящееся. Пусть онъ наблюдаетъ самыя сложныя движенія нервовъ: все же эти движенія, пока они существуютъ для внѣшняго опыта, то есть пока они суть пространственныя движенія, происходящія между матеріальными элементами, не превратятся въ ощущеніе, представленіе и мысль. Итакъ, если говорятъ, что движеніе нерва превращается въ ощущеніе и т. д., то здѣсь всегда обходятъ того дѣятеля, который обладаетъ этою чудною превращающею силой или который имѣетъ способность и свойство рождать въ себѣ ощущеніе по поводу движенія нерва; а само это движеніе, понятно, не имѣетъ въ себѣ ни возможности, ни потребности быть чѣмъ-либо другимъ кромѣ движенія. Психологія требуетъ признать только это феноменальное или гносеологическое различіе, по которому ея предметъ, какъ данный во внутреннемъ опытѣ, не имѣетъ ничего сходнаго и общаго съ предметами внѣшняго наблюденія. Всякій дальнѣйшій вопросъ о сущности этого явленія, вопросы о томъ, не сходятся ли разности матеріальныхъ и душевныхъ явленій въ высшемъ единствѣ и не суть ли они простое послѣдствіе нашего ограниченнаго познанія — поскольку оно не постигаетъ подлинной, однородной, тождественной съ собою сущности вещей, — всѣ эти вопросы принадлежатъ метафизикѣ и равно не могутъ быть разрѣшены никакою частною наукой, изучающею явленія. Когда говорятъ о *явленіи,* то это слово или не имѣетъ смысла, или оно означаетъ, что предметное событіе видоизмѣнилось формами ощущающаго и понимающаго субъекта. Кто, напримѣръ, изъясняетъ представленіе и мышленіе изъ нервнаго процесса, тотъ или не понимаетъ, что значитъ явленіе, или же признаетъ нервы и ихъ движенія *вещью въ себѣ,* бытіемъ метафизическимъ, сверхчувственнымъ: потому что въ противномъ случаѣ онъ согласился бы, что нервный процессъ самъ есть лишь феноменъ, то есть что его способъ явленія уже условленъ формою представленія, которое еще только хотятъ произвести изъ него. Если же матеріализмъ утверждаетъ, что и данныя внутрен-

няго опыта имѣютъ только феноменальное значеніе, то есть что наши внутреннія состоянія представляются духовными только въ *субъективномъ* нашемъ пониманіи, а сами въ себѣ суть явленія органической жизни, то на это должно возразить, что такъ какъ сами эти явленія органической тѣлесной жизни не существуютъ для насъ внѣ формъ видящаго ихъ и понимающаго субъекта, то гдѣ же тотъ *другой* субъектъ, въ воззрѣніи и пониманіи котораго самыя формы видящаго и понимающаго субъекта становятся субъективными? Если *явленія* возможны только *для другого*, то гдѣ этотъ другой въ области самонаблюденія и самовоззрѣнія?

Съ другой стороны, если несомнѣнно, что для того, чтобы волнообразное движеніе воздуха превратилось въ звукъ, вибрація эфира — въ свѣтъ, нужно *ощущающее* существо, въ которомъ собственно совершается это превращеніе количественныхъ движеній въ качества звука и свѣта, то на тѣхъ же самыхъ основаніяхъ должно признать, что *всѣ* качества предмета существуютъ и не въ самомъ предметѣ, какъ *вещи въ себѣ*, а въ *отношеніяхъ* предмета къ ощущающему субъекту. Явленіе потому и есть явленіе, что оно обусловлено формами воззрѣнія и представленія познающаго духа, а потому крайне нелѣпо изъяснять качества этого духа изъ внѣшнихъ явленій, которыя сами, поскольку они суть явленія, условлены этими качествами и должны быть изъясняемы изъ первоначальныхъ формъ ощущающаго и представляющаго духа. Понятно, что наши пять чувствъ вовсе не суть такое безусловное откровеніе, которое давало бы намъ ощущать и представлять всѣ существующія въ мірѣ силы, дѣятельности и событія. Но для правильной оцѣнки силъ и средствъ нашего духа нужно сдѣлать и обратное предположеніе. Именно, очень возможно, что наше чувственно-духовное существо имѣетъ органы или способности знанія, которыя не проявляются только потому, что внѣшняя природа не можетъ подѣйствовать на нихъ надлежащимъ образомъ. Въ томъ и въ другомъ случаѣ міръ явленій неизъяснимъ изъ самого себя; для его изъясненія нужно брать въ разсчетъ ощущающій, представляющій и познающій духъ какъ одно изъ *первоначальныхъ* условій, почему вещи являются такими, а не другими. Когда вы говорите о матеріи самой въ себѣ, то вы дѣлаете пустое отвлеченіе, существующее только въ вашей мысли. Уже древніе философы приходили къ убѣжденію, что такая чистая матерія, отрѣшенная отъ идеальныхъ опредѣленій, которыхъ содержаніе мы знаемъ только изъ

глубины нашего духа, есть ничто, небытіе ($\mu\grave{\eta}\ \check{o}\nu$). Точно также, съ другой стороны, тотъ фактъ, что царство одушевленныхъ существъ простирается далѣе царства человѣческаго, служилъ для философіи во всѣ времена основаніемъ ученія, что вообще въ мірѣ нѣтъ голой матеріальности, что въ немъ все воодушевлено, способно не только быть, но и наслаждаться бытіемъ, что всякая величина экстенсивная есть вмѣстѣ и интенсивная, открывающаяся въ порывахъ и стремленіяхъ. Если же матеріализмъ пользуется этимъ для того, чтобы снять границу между животнымъ міромъ и человѣкомъ, то онъ не объясняетъ то существенное различіе, что животныя несомнѣнно обладаютъ лишь эмпирическимъ сознаніемъ, человѣкъ же никогда эмпирическимъ сознаніемъ не ограничивается, а имѣетъ и постоянно проявляетъ способность относится *критически* къ своему собственному эмпирическому состоянію, измѣрять то, что есть, тѣмъ, что должно быть, — имѣетъ способность жить и развиваться подъ *идеею*.

Покончивъ съ матеріализмомъ въ области логики и психологіи, нашъ авторъ переходитъ къ нравственной философіи. Матеріализмъ справедливо возстаетъ противъ морали формалистическаго ригоризма, которая требуетъ, чтобы мы исполняли общіе безусловные законы долга безучастно, не испытывая радости и наслажденія отъ нравственной дѣятельности. Справедливо, что такая нравственность несообразна съ существомъ человѣка: удовольствіе, удовлетвореніе, слѣдовательно, благо, счастіе, или, пожалуй, польза, суть неотдѣлимые мотивы человѣческихъ поступковъ. Наше *я* всегда будетъ тамъ, гдѣ есть *наша,* все равно нравственная или безнравственная, дѣятельность; наша живая душа всегда будетъ испытывать опредѣленныя пріятныя или непріятныя ощущенія, все равно будемъ ли мы дѣлать добро или зло, преслѣдовать цѣли личныя или дѣйствовать для счастія другихъ; безнравственный эгоизмъ не въ томъ состоитъ, что мы включаемъ себя и наше счастье въ нашу дѣйствительность, но въ томъ, что мы выключаемъ изъ этой дѣятельности другихъ людей и ихъ счастье.

Но не болѣе справедлива противоположная формалистическому ригоризму нравственная система утилитаризма. Полезно то, что удовлетворяетъ нашимъ потребностямъ, но каковы эти потребности и каковы, поэтому, предметы, способные удовлетворить имъ, это мы опредѣляемъ уже не изъ идеи пользы, а наоборотъ, идея пользы измѣняется съ измѣненіемъ нашихъ потребностей и понятій о нашемъ достоинствѣ и цѣли нашего существованія. Человѣкъ, какъ и жи-

вотное, начинаетъ свое существованіе въ патологическомъ мірѣ непосредственныхъ желаній пріятнаго, какъ такого, ради его непосредственнаго качества. Но ни дикій, ни образованный человѣкъ не остается въ этомъ патологическомъ мірѣ, онъ выходитъ изъ него въ міръ дѣйствительный и вступаетъ въ область истинно-сущаго; развитіе свое онъ поставляетъ въ зависимость отъ идеи, какую онъ образовалъ о своемъ назначеніи и достоинствѣ вещей. Вслѣдствіе психическаго отношенія между мыслями и идеальными чувствованіями, которыя происходятъ изъ нихъ, человѣкъ ощущаетъ потребность или *влеченіе* выражать въ своихъ дѣйствіяхъ *истину*, воплощать теоретически истинное въ нравственно-добромъ. Если человѣкъ хотѣлъ бы дѣйствовать согласно не только съ общимъ благомъ разумныхъ существъ, но и со *смысломъ* всего существующаго, то это желаніе безусловнаго нравственнаго совершенства происходитъ изъ тѣхъ идеальныхъ аффектовъ, которые рождаются изъ нашихъ теоретическихъ мыслей о мірѣ, его основѣ и его назначеніи.

Въ связи съ изложенною статьею находятся четыре статьи подъ заглавіемъ: «Языкъ физіологовъ и психологовъ», помѣщенныя въ «Русскомъ Вѣстникѣ» за 1862 г. Въ нихъ, по поводу вышедшей тогда на русскомъ языкѣ физіологіи Льюиса, Юркевичъ болѣе частнымъ образомъ развиваетъ то, что было высказано имъ въ первой статьѣ противъ матеріализма. По времени этимъ статьямъ предшествуетъ рядъ критическихъ очерковъ подъ заглавіемъ: «Критико-философскіе отрывки» [4], гдѣ авторъ преимущественно разсматриваетъ отношеніе философскихъ системъ, особенно Канта, къ основному богословскому ученію о бытіи Божіемъ. Къ сожалѣнію, эти очерки, замѣчательные (въ особенности что касается до Канта) рѣдкою критическою проницательностью, не могутъ быть здѣсь изложены вслѣдствіе ихъ объема.

Наиболѣе значенія имѣетъ послѣдній философскій трудъ Юркевича «Разумъ по ученію Платона и опытъ по ученію Канта». Привожу его основныя мысли.

Два и только два основныхъ убѣжденія возможны для духа, поскольку онъ открываетъ свою дѣятельность въ познаніи. Одно изъ

---

[4] „Труды Кіевской Духовной Академіи“ за 1861 г. съ января по май. Первые два отрывка обозначены: „По поводу статей богословскаго содержанія въ Философскомъ Лексиконѣ“, а слѣдующіе три — „Доказательства бытія Божія“.

нихъ состоитъ въ томъ, что ему, какъ духу вообще, присущи начала, дѣлающія возможнымъ познаніе *самой истины;* другое въ томъ, что ему, какъ духу человѣческому, связанному съ общимъ типомъ человѣческой тѣлесной организаціи, присущи начала, дѣлающія возможнымъ только пріобрѣтеніе *общегодныхъ свѣдѣній.* Внѣ этихъ убѣжденій остается поле для скептицизма, который, разрушая знаніе, долженъ, чтобы быть въ согласіи съ собою, сомнѣваться и въ томъ, что онъ разрушаетъ знаніе, и такимъ образомъ безвыходно вращаться въ недомыслимомъ кругѣ, отрицая свои собственныя положенія.

Первый взглядъ, находящій возможнымъ знаніе *истины,* развитъ въ образцовомъ для всѣхъ временъ совершенствѣ Платономъ въ его ученіи о разумѣ и идеяхъ; второй, допускающій только знаніе *общегодное,* развитъ Кантомъ въ его ученіи объ опытѣ. Вотъ ихъ соотвѣтствующія положенія:

Платонъ. Только невидимая сверхчувственная сущность вещи познаваема.

Кантъ. Только видимое чувственное явленіе познаваемо.

Платонъ. Поле опыта есть область тѣней и грезъ: только стремленіе разума въ міръ сверхчувственный есть стремленіе къ свѣту знанія.

Кантъ. Міръ сверхчувственный есть область тѣней и грезъ: только въ области опыта возможно знаніе.

Платонъ. Настоящее познаніе мы имѣемъ, когда движемся отъ идей, чрезъ идеи, къ идеямъ.

Кантъ. Настоящее познаніе мы имѣемъ, когда движемся отъ воззрѣній, чрезъ воззрѣнія, къ воззрѣніямъ.

Платонъ. Познаніе существа человѣческаго духа, его безсмертія и высшаго назначенія заслуживаетъ по преимуществу названія науки.

Кантъ. Это не наука, а формальная дисциплина, предостерегающая отъ безплодныхъ попытокъ утверждать что-либо о существѣ души.

Вообще, если для Платона познаніе истины возможно для чистаго разума, то для Канта оно невозможно ни для чистаго разума, ни для разума, обогащеннаго опытами: въ послѣднемъ случаѣ познаніе хотя возможно, но это будетъ не познаніе истины, а только познаніе общегодное. Наука имѣетъ всѣ условія для того, чтобы сообщать намъ общегодныя свѣдѣнія, и ни одного условія для познанія истины. И однакоже, никогда философія не одерживала такихъ

блестящихъ побѣдъ надъ реализмомъ общаго смысла и наукъ положительныхъ, какія одержала она въ критикѣ чистаго разума. Никогда съ такою убѣждающею очевидностью не изобличала она всей неосновательности предразсудка общаго смысла, будто гдѣ-то внѣ насъ существуютъ чувственные предметы, совершенно готовые, размѣщенные въ пространствѣ и измѣняющіеся во времени, имѣющіе фигуру и краски, жесткіе и мягкіе, пахучіе и звучащіе, и будто всѣ эти внѣшніе предметы съ своими качествами, какъ только мы откроемъ для нихъ наши чувства, повторяются какъ въ зеркалѣ въ образахъ нашего сознанія. Опытъ, на который мы такъ довѣрчиво полагаемся, оправдывая наши мысли посредствомъ сравненія ихъ съ самими вещами, будто независимыми отъ нашихъ мыслей, не есть источникъ познанія, лежащій внѣ познающаго субъекта. «Опытъ есть первый продуктъ, который производится нашимъ разумомъ, какъ только разумъ перерабатываетъ сырой матеріалъ ощущеній». Опытъ съ его мнимыми вещами самъ произошелъ въ мастерской человѣческаго разума. Единственные данные элементы въ нашемъ познаніи суть ощущенія, которыя не существуютъ нигдѣ, кромѣ опредѣленій внутренняго чувства, будучи лишь видоизмѣненіями этого чувства, обусловленныя нашимъ способомъ замѣчать ихъ одно послѣ другого въ формѣ времени. Такимъ образомъ наши познавательныя способности, не имѣя ничего впередъ даннаго и существующаго, должны изъ себя произвести образы вещей, называемыхъ данными опыта. Это удивительное ученіе примиряетъ Платона съ Протагоромъ и Лейбница съ Давидомъ Юмомъ, и оно-то составляетъ душу нашей науки и нашей культуры. Оно соотвѣтствуетъ той соціальной теоріи, которая надѣется основать общественный бытъ и благо народовъ не на вѣчныхъ законахъ правды, но на всеобщемъ личномъ согласіи гражданъ.

Показавъ истинность *идеалистическихъ* положеній Канта, авторъ на основаніи мастерской критики, которая здѣсь не можетъ быть приведена, признаетъ совершенно неосновательнымъ *скептическое* воззрѣніе Канта. Въ противоположность этому воззрѣнію онъ излагаетъ свои собственные взгляды, примыкая ихъ къ ученію Платона. Я передамъ основныя черты этихъ взглядовъ.

Реализмъ во всѣхъ своихъ видахъ надѣется познать сущность вещи, отдѣляя отъ нея всѣ ея положенія въ системѣ вещей и отличая самую вещь съ ея первобытными, ничѣмъ болѣе не опредѣленными, свойствами отъ всѣхъ такихъ положеній. Идеализмъ, отрицая

самую возможность такихъ первобытныхъ вещей, изъясняетъ, напротивъ, всю ихъ сущность изъ того разумнаго положенія, какое имѣетъ каждая вещь въ системѣ міра. Это разумное положеніе опредѣляется степенью участія вещи въ идеѣ, слѣдовательно, тѣмъ мѣстомъ, какое вещь занимаетъ, какъ одинъ изъ членовъ дѣленія общаго понятія. Въ спекулятивной методѣ предполагается внутреннее развитіе понятія до тѣхъ формъ, которыя даны на вещахъ или въ вещахъ и которыхъ фактическое существованіе будетъ, такимъ образомъ, превращено въ разумное, или то, что есть, будетъ изъяснено изъ того, что должно быть по требованію идеи. Но если такимъ образомъ весь духъ истинной философской методы состоитъ въ убѣжденіи, что дѣйствительное опредѣляется мыслимымъ, то это не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ страннымъ ученіемъ, что идея сама себя осуществляетъ, что она есть свой собственный исполнитель въ мірѣ явленій — ученіемъ, которое такъ много повредило новѣйшему идеализму. Должно различать идею, какъ причину, отъ тѣхъ дѣятелей, безъ которыхъ эта идеальная причина не можетъ быть причиною. Вѣчная истина не есть сила, она есть истина, и этимъ исчерпывается все ея бытіе: essentia ejus involvit ejus existentiam. Она осуществляется въ потокѣ вещей дѣйствіемъ той воли, которая полагаетъ этотъ міръ, какъ исполнительную власть, по отношенію къ идеѣ, какъ власти законодательной.

Если идеямъ должно быть приписано истинное бытіе, то далеко не въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы приписываемъ бытіе живымъ существамъ или субъектамъ. Только въ реализмѣ, который все содержаніе нашихъ мыслей и опытовъ, все живое многообразіе существъ и отношеній пригоняетъ къ простому и бѣдному бытію безразличныхъ атомовъ, — только въ реализмѣ категорія бытія есть столь простая и косная, что съ нею вообще нельзя ничего предпринять. Поистинѣ же бытіе есть положеніе, принимающее различный смыслъ, смотря по содержанію, о которомъ мы говоримъ, что оно *есть*. Хотя справедливо, что идеи суть общее и что, слѣдовательно, бытіе постоянное и неизмѣняемое принадлежитъ общему, однако отсюда не слѣдуетъ мысль новѣйшаго идеализма, что общее *есть то, что суть собственно вещи*. Общее, идея, истина есть вѣчное, не произведенное субъектомъ, содержаніе разума. Бытіе же способныхъ къ дѣйствію и страданію живыхъ существъ есть такое безусловное положеніе, которое не исчерпывается ихъ познаваемостью. Царство идей, образцовъ или вѣчной истины, далѣе, царство существъ разумныхъ,

призванныхъ познавать эту истину и *питаться* ею, и, наконецъ, призрачное существованіе всего тѣлеснаго, — или *мыслимое, сущее* и *явленіе* — таковы три сферы истинной философіи. Идеи имѣютъ то существенное значеніе, что космосъ, который есть Сынъ Божій по Платону, долженъ исполнить *всякую правду,* лежащую въ идеяхъ, чтобы наслаждаться совершеннѣйшимъ существованіемъ. Такъ какъ идеи суть система *общихъ* мыслимыхъ основаній, то мы изъ нихъ никогда діалектическимъ путемъ не выведемъ особенной индивидуальной жизненности существъ, никогда не выведемъ міра того *совершенно сущаго,* которому принадлежитъ жизнь, движеніе, душа и разумъ. Хотя существованіе его возможно только на общихъ идеальныхъ основаніяхъ, однако его дѣйствительность не обнимается логическою идеею сущности, потому что духовное начало, полагающее эту дѣйствительность, не есть сущность, а сверхсущественное. Какъ въ естествознаніи, такъ и въ философіи не могутъ быть *выведены,* но должны быть *найдены* тѣ основные факты, которые и суть таковы именно потому, что въ нихъ есть нѣчто несводимое на идеи разума. Если бы система идей была вполнѣ для насъ прозрачна, то, тѣмъ не менѣе, индивидуальное бытіе живыхъ и разумныхъ существъ представлялось бы намъ какъ непонятная судьба, и содержащееся въ идеяхъ откровеніе о томъ, *что* есть, оставляло бы насъ въ полномъ невѣдѣніи относительно того, *кто* есть. Только въ непосредственномъ, внутреннемъ сознаніи черезъ дѣйствительность нашего собственнаго духа открывается намъ тотъ сверхсущественный духъ, который *то, что можетъ быть (идея), переводитъ въ то, что есть (дѣйствительность) посредствомъ того, что должно быть (τὸ ἀγαθόν).*

Изложеніе философскихъ воззрѣній Юркевича было бы неполно, если бы мы не упомянули о тѣхъ особенныхъ историческихъ, фактическихъ основаніяхъ, которыя онъ искалъ и находилъ для нѣкоторыхъ изъ существеннѣйшихъ своихъ убѣжденій. Въ самомъ дѣлѣ, разъ міросозерцаніе, какъ это было у Юркевича, не ограничивается одною чисто-теоретическою сферою выходитъ изъ области логическихъ возможностей и вступаетъ въ міръ дѣйствительности, оно должно и основанія себѣ брать не въ одной философской мысли, а въ фактахъ дѣйствительности. Такъ, если основныя метафизическія воззрѣнія Юркевича находили себѣ твердую опору въ исторической дѣйствительности религіи и, разумѣется, преимущественно христіанства, то болѣе частныя его воззрѣнія на природу и назначеніе человѣческаго духа,

вполнѣ согласныя въ существѣ съ тѣмъ же христіанскимъ ученіемъ, получали, по его мнѣнію, ближайшее фактическое подтвержденіе въ нѣкоторыхъ особенныхъ явленіяхъ, возникшихъ въ послѣднее время. Я разумѣю явленія такъ называемаго спиритизма, въ достовѣрности которыхъ Юркевичъ былъ убѣжденъ и отъ которыхъ многаго ожидалъ въ будущемъ. На этихъ явленіяхъ въ глазахъ большинства лежитъ нѣкоторый особенный odium, отчасти оправдываемый тѣмъ, что въ сферѣ этихъ явленій открывается немалый просторъ шарлатанству и обману, а также и тѣмъ, что къ фактамъ часто привязываются ученія столь же пошлыя и неосновательныя по своему содержанію, сколько притязательныя и наглыя по своей формѣ. Юркевичъ признавалъ это вполнѣ и объяснялъ изъ свойствъ той среды, въ которой возникли явленія. Но въ его глазахъ неблагопріятная внѣшность спиритизма не могла заслонять сущности самаго факта. Сущность же факта, если бы онъ оказался достовѣрнымъ, состоитъ въ томъ, что простымъ, для всѣхъ убѣдительнымъ образомъ ad oculos доказывается истинность христіанскаго ученія о человѣческомъ духѣ какъ объ индивидуальномъ существѣ, имѣющемъ собственную внутреннюю дѣйствительность, не подлежащемъ всецѣло силѣ внѣшнихъ вещественныхъ условій и потому послѣ видимой смерти продолжающемъ безконечно свое развитіе въ иныхъ условіяхъ и формахъ. Было ли убѣжденіе Юркевича въ достовѣрности спиритическихъ явленій заблужденіемъ и самообольщеніемъ, весьма, впрочемъ, понятнымъ, или же эти явленія дѣйствительно имѣютъ объективную убѣдительность — покажетъ будущее.

Метафизика и положительная наука.

Вступительная лекція въ курсъ философіи, сказанная въ Московскомъ университетѣ 27 января 1875 года.

Мм. гг.

Во всѣхъ кругахъ своей дѣятельности человѣкъ прежде всего стремится къ свободѣ, къ неопредѣленно-широкому простору, къ снятію всякихъ внѣшнихъ ограниченій. Въ особенности же это стремленіе свойственно ему въ идеальной сферѣ познанія. Всѣ практическія и теоретическія попытки такъ или иначе стѣснить дѣятельность человѣческой мысли, положить ей безусловныя непреложныя границы, оказывались безуспѣшными и имѣли только минутное значеніе. Такое же минутное значеніе несомнѣнно имѣетъ и то, появившееся въ нашъ вѣкъ, воззрѣніе, которое хочетъ замкнуть дѣятельность человѣческой мысли тѣснымъ кругомъ относительныхъ поверхностныхъ явленій или видимостей, хочетъ отнять у нашего познанія цѣлую область и при томъ область коренную, лежащую въ основѣ всякаго познанія. Это воззрѣніе объявляетъ совершенно невозможнымъ какой бы то ни было родъ познанія объ истинно-сущемъ или безусловномъ, навсегда закрывая для ума цѣлый міръ высшихъ существенныхъ вопросовъ. Но это чисто-отрицательное воззрѣніе, которое развѣ только въ ироническомъ смыслѣ можно называть положительною философіей, — не потому только несостоятельно, что оно противорѣчитъ стремленію человѣческаго признанія къ безусловной свободѣ, игнорируетъ или прямо отрицаетъ прирожденную метафизическую потребность человѣчества, составляющую его характеристическое отличіе отъ животныхъ и потому неискоренимую, пока человѣкъ остается человѣкомъ, —

нѣтъ, это воззрѣніе несостоятельно еще и потому, что, отрицая всякую метафизику во имя положительной науки, оно на самомъ дѣлѣ противорѣчитъ существеннымъ теоретическимъ задачамъ самой положительной науки, и прежде всего науки физической или естествознанія въ широкомъ смыслѣ.

Непосредственный предметъ физической науки есть міръ внѣшнихъ явленій, т. е. того, что дано намъ посредствомъ внѣшнихъ чувствъ, или, говоря точнѣе, что существуетъ въ нашемъ непосредственномъ воззрительномъ представленіи. Наука изучаетъ общіе законы этихъ явленій. Но слово *законъ* очень широко и неопредѣленно. Указанное отрицательное воззрѣніе утверждаетъ, что подъ закономъ должно разумѣть только извѣстное внѣшнее отношеніе сосуществованія, послѣдовательности и подобія наблюдаемыхъ явленій. Но правда ли, что наука въ своихъ изслѣдованіяхъ ограничивается только познаніемъ этихъ внѣшнихъ отношеній между наблюдаемыми явленіями? Возьмемъ примѣръ изъ физики. Въ нашемъ непосредственномъ представленіи существуютъ извѣстнаго рода явленія, которыя мы соединяемъ подъ названіемъ явленій свѣтовыхъ. Какъ относится физическая наука къ этимъ явленіямъ? Ограничивается ли она установленіемъ ихъ общихъ внѣшнихъ отношеній между собою и съ другими сродными явленіями? Совсѣмъ нѣтъ: она прежде всего ставитъ вопросъ: что такое свѣтъ? и отвѣчаетъ на него: свѣтъ есть колебательное движеніе эѳирныхъ атомовъ. Подобные вопросы ставитъ и подобные отвѣты даетъ наука относительно всѣхъ явленій. Во всѣхъ этихъ вопросахъ наука требуетъ чего-то не существующаго непосредственно, чего-то не даннаго и не наблюдаемаго, и во всѣхъ отвѣтахъ науки заключается утвержденіе этого не даннаго, не наблюдаемаго элемента. А отсюда прямо слѣдуетъ, что наука не только не считаетъ міръ данныхъ наблюдаемыхъ явленій за единственную дѣйствительность, но что она рѣшительно отвергаетъ этотъ міръ, какъ призрачную видимость, какъ пустую личину сущаго. Если бы наука признавала, что данный дѣйствительный міръ имѣетъ самъ въ себѣ свою истину и есть то, чѣмъ является, тогда никакого смысла не имѣлъ бы постоянный вопросъ: *что есть?* обращаемый наукой ко всякому явленію, ибо если бы было признано, что все есть именно то, чѣмъ оно въ непосредственномъ воззрѣніи является, то слѣдовало бы остановиться на данномъ явленіи и не искать ничего больше. Наука же напротивъ въ своихъ постоянныхъ запросахъ ищетъ исти-

ну внѣшняго явленія не въ немъ самомъ какъ данномъ, а за нимъ, въ чемъ-то другомъ, ясно этимъ показывая, что для нея видимая дѣйствительность не есть что-нибудь серьезное, взаправду существующее, — не сама подлинная природа, а только маска ея, только покровъ Изиды. Съ этимъ согласно и позитивистическое воззрѣніе: оно также признаетъ за данною дѣйствительностью не истинное, а только феноменальное бытіе, считаетъ реальный міръ не сущимъ, а только кажущимся. Но въ то время какъ позитивизмъ утверждаетъ безусловную невозможность для познанія выйти за предѣлы этой завѣдомо неистинной, только кажущейся дѣйствительности, физическая наука напротивъ не только допускаетъ эту возможность, но и въ дѣйствительности выходитъ за предѣлы всякой данной дѣйствительности, и за этимъ міромъ видимости создаетъ свой невидимый міръ.

Въ самомъ дѣлѣ, міръ непосредственнаго воззрѣнія, нашъ дѣйствительный міръ и міръ науки суть два совершенно различные міра. Міръ непосредственнаго воззрѣнія воспринимается всѣми внѣшними чувствами, это міръ качественнаго многообразія, міръ пестрый и безкачественный. Мы знаемъ, напримѣръ, что такое свѣтъ въ чувственномъ воззрѣніи, свѣтъ, который и въ которомъ мы видимъ, и который имѣетъ для насъ непосредственную дѣйствительность. Но для физики этотъ свѣтъ есть только субъективная видимость, потому что существуетъ только въ нашемъ ощущеніи; въ настоящей же дѣйствительности, т. е. внѣ нашего ощущенія, ему соотвѣтствуютъ только невидимыя колебанія невидимыхъ эѳирныхъ атомовъ. Мы знаемъ въ непосредственномъ чувственномъ воззрѣніи качественное различіе между краснымъ и голубымъ цвѣтомъ; но это только видимость, потому что только ощущеніе, въ самомъ же объектѣ, внѣ ощущенія различіе состоитъ лишь въ скорости эѳирныхъ колебаній. Такимъ образомъ объективная дѣйствительность видимаго свѣта есть невидимый, несуществующій для чувствъ эѳиръ. Подобнымъ образомъ, разлагая всю конкретную видимость чувственнаго міра, наука приходитъ къ внѣ-чувственной дѣйствительности однородныхъ атомовъ, которые, соединяясь между собою въ различныхъ количественныхъ отношеніяхъ, образуютъ все существующее. Но сами атомы не существуетъ для непосредственнаго воззрѣнія, не даны ни въ какомъ опытѣ: они найдены разсудкомъ, какъ научное объясненіе эмпирической дѣйствительности, — это не данныя опыта, а продукты мышленія.

Чувственное воззрѣніе подверглось въ наукѣ критикѣ разсудка и признано неистиннымъ, субъективною видимостью, призракомъ; міръ чувствъ для науки есть обманъ чувствъ, а истина, объективная истина остается исключительно за результатами самой науки, достигнутыми посредствомъ разсудочнаго мышленія, предметы котораго не даны въ непосредственномъ опытѣ. Такимъ образомъ наука производитъ нѣкоторое діалектическое превращеніе: то, что имѣетъ непосредственную реальность, что является независимо отъ субъективнаго мышленія — именно данныя внѣшнихъ чувствъ — наука признаетъ только субъективною видимостью, а, напротивъ, то, что находится разсудкомъ, имѣетъ, слѣдовательно, субъективное происхожденіе, и есть непосредственно только моя субъективная мысль — атомы, эѳиръ и т. п. — это наукою признается за внѣшнюю, независимую отъ субъекта реальность.

Теперь спрашивается: насколько основательно такое превращеніе? Почему наука отрицаетъ объективную истину у данныхъ непосредственнаго чувственнаго воззрѣнія? Потому отрицаетъ, что эти данныя суть только наши ощущенія, слѣдовательно, имѣютъ только субъективный характеръ. Совершенно справедливо. Но нужно быть послѣдовательнымъ: если я отрицаю объективную истину чувственныхъ данныхъ на томъ основаніи, что это вѣдь только наши ощущенія, то съ какой же стати я буду приписывать эту истину тому, что есть только моя субъективная мысль? Чувственное явленіе, говоритъ наука, не имѣетъ объективной реальности, потому что есть продуктъ нашихъ субъективныхъ ощущеній. Но атомы, эѳиръ и т. д. суть вѣдь продуктъ вашей субъективной мысли. Что же ручается за объективную реальность этой вашей мысли? Что если это только мысль, да и плохая? Для того, чтобы система вещественныхъ атомовъ могла быть признана за объективную истину явленій, нужно, чтобы доказана была безусловная логическая необходимость такого признанія. Ибо, такъ какъ ни въ какомъ чувственномъ опытѣ или наблюденіи атомы не даны, и даже допущеніе ихъ произошло въ сущности, какъ мы видѣли, изъ отрицанія чувственнаго опыта, то, очевидно, достовѣрность ихъ должна быть чисто логическая, мысленная, а не чувственная. Между тѣмъ не только нельзя доказать логической необходимости вещественныхъ атомовъ, но никто еще не могъ доказать и возможности ихъ, никто еще не могъ разрѣшить тѣхъ вопіющихъ логическихъ противорѣчій, на которыхъ основано это представленіе. Но если бы даже, не обращая вниманія на нелогичность

атомовъ самихъ по себѣ, смотрѣть на атомистику лишь со стороны внѣшнихъ явленій какъ на гипотезу для ихъ объясненія, то она не выдерживаетъ критики и въ этомъ смыслѣ. Если физическая наука признаетъ данную дѣйствительность за нѣчто чисто-условное, не заключающее въ себѣ самомъ своей истины и находящее свое объясненіе въ иномъ, именно въ механической системѣ атомовъ, то, очевидно, наука должна показать, какимъ же образомъ данная дѣйствительность объясняется изъ системы атомовъ, должна вывести эту дѣйствительность, всѣ ея основныя формы изъ системы атомовъ. Между тѣмъ, такого выведенія не сдѣлано и сдѣлано быть не можетъ, потому что совершенно невозможно изъ механической суммы однородныхъ атомовъ объяснить все закономѣрное и идеальное многообразіе дѣйствительнаго міра явленій. Атомизмъ можетъ только разложить дѣйствительный міръ на атомы, но сложить его изъ нихъ никто еще не могъ. На вопросы, какъ и почему однородные движущіеся атомы обусловливаютъ именно эти формы явленій, новѣйшій атомизмъ не даетъ отвѣта. Атомизмъ древній откровенно ссылался на случайность, т. е. asylum ignorantiae. Простое, скудное бытіе однородныхъ атомовъ является безсильнымъ и безотвѣтнымъ передъ безконечнымъ многообразіемъ дѣйствительнаго бытія. Это безсиліе и безотвѣтность атомистическаго воззрѣнія и, слѣдовательно, реализма въ тѣсномъ смыслѣ нигдѣ такъ хорошо не высказано, какъ въ слѣдующемъ глубокомысленномъ замѣчаніи покойнаго П. Д. Юркевича: «Въ реализмѣ категорія бытія есть такая узкая, простая и косная, что вообще съ ней ничего нельзя предпринять и что вслѣдствіе этого все содержаніе нашихъ мыслей и опытовъ должно быть насильственно преобразовано и искусственно переработано до такихъ простыхъ опредѣленій, которыя совпадали бы съ роковой простотой и монотонностью идеи бытія. Какую, напримѣръ, ломку въ нашихъ головахъ и опытахъ слѣдуетъ предпринять, чтобы необозримое множество существъ одушевленныхъ и прекрасныхъ и чтобы всѣ отношенія міра, поражающія насъ присутствіемъ порядка, замысловатости и непосредственной жизненности, пригнать къ простому и бѣдному бытію безразличныхъ атомовъ. То, что по убѣжденію разума особенно достойно бытія, должно оказаться призракомъ; напротивъ, то, что составляетъ лишь безразличное условіе для всякаго міра, должно быть признано истинно-сущимъ. Но поистинѣ бытіе не есть *такое* безусловное и безотносительное положеніе. Какъ движеніе бываетъ различно, смотря по различію свойствъ и

отношеній того, что движется, такъ бытіе имѣетъ различныя степени: оно есть положеніе, принимающее различный смыслъ смотря по содержанію, о которомъ мы говоримъ, что оно *есть*».

Итакъ, съ одной стороны физическая наука принуждается своею природой, какъ теоретическая наука, сводить явленія къ извѣстнымъ неэмпирическимъ, не даннымъ началамъ, съ другой же стороны, когда она пытается сама установлять эти начала, они оказываются несостоятельными, лишенными всякой достовѣрности. Что же это значитъ? Если физическая наука должна объяснять явленія, то она, очевидно, должна сводить ихъ къ чему-нибудь болѣе истинному и достовѣрному, чѣмъ они сами. Истина и достовѣрность бываетъ двоякая: во-первыхъ, относительная, условная, т. е. только въ другомъ и для другого, и во-вторыхъ, истина и достовѣрность въ себѣ самой. Относительною истиною и достовѣрностью обладаетъ данная феноменальная, для насъ существующая дѣйствительность. Если бы наука признавала эту истину и достовѣрность достаточною, тогда не было бы надобности ни въ какихъ объясненіяхъ, и сама наука, какъ теоретическая, не имѣла бы причины существовать. А разъ физическая наука ищетъ и даетъ объясненія, то, очевидно, эти объясненія могутъ имѣть только смыслъ тогда, когда будутъ сведены къ началу, не требующему дальнѣйшаго объясненія, т. е. заключающему въ себѣ самомъ свою истину и достовѣрность, къ началу безусловно необходимому или абсолютному; потому что очевидно, что начало, достовѣрность котораго сомнительна, не можетъ служить къ объясненію ничего другого. А такъ какъ безусловное начало лежитъ внѣ сферы физической науки, какъ науки частной или относительной, то она и должна получить познаніе объ этомъ началѣ отъ другой науки. Эта-то другая наука, — наука о подлинно сущемъ или безусловномъ, — и есть метафизика.

Если такимъ образомъ познаніе міра *физическаго* въ тѣсномъ смыслѣ предполагаетъ метафизику какъ свое послѣднее основаніе, то точно также предполагаетъ ее и познаніе міра *человѣческаго*. Всѣ положительныя науки, изучающія проявленія человѣческой жизни — науки историко-филологическаго и юридическаго факультетовъ — могутъ быть разсматриваемы какъ отдѣльныя части и стороны одной науки — общей исторіи человѣчества. Хотя должно признать, что даже простое фактическое знаніе человѣческой исторіи имѣетъ для человѣка значительно большій интересъ, нежели какой имѣло бы для

него фактическое знаніе исторіи натуральной, тѣмъ не менѣе такое знаніе не составляетъ идеала исторической науки. Какъ физика ставитъ своею задачею понять и объяснить явленія внѣшней природы, такъ и исторія хочетъ объяснить жизнь человѣчества, понять смыслъ ея. Признаніе смысла въ исторіи равняется признанію ея какъ нѣкотораго цѣльнаго развитія. Понятіе же развитія предполагаетъ извѣстное начало и извѣстную цѣль. Между тѣмъ фактическая исторія есть отрывокъ безъ начала и конца, неопредѣленный сегментъ неизвѣстной дуги, нѣчто само по себѣ лишенное смысла. Разрѣшить вопросъ о смыслѣ исторіи на основаніи однихъ фактическихъ данныхъ такъ же невозможно, какъ разрѣшить одно уравненіе съ двумя неизвѣстными. Если такимъ образомъ историческая наука сама по себѣ не можетъ достигнуть своихъ высшихъ началъ, то она должна получить эти начала отъ другой — всеобщей и цѣльной — науки, т. е. отъ метафизики.

Правда, отдѣльныя науки, какъ физическія, такъ и историческія, могутъ существовать въ своихъ частныхъ сферахъ, не предполагая и не требуя никакого разрѣшенія основныхъ вопросовъ познанія. Но такое эгоистическое существованіе частныхъ наукъ есть разложеніе, гніеніе человѣческаго познанія, — явленіе въ высшей степени печальное, для характеристики котораго позволю себѣ привести опять слова покойнаго Юркевича: «Человѣкъ натуральный слѣдуетъ въ своихъ дѣйствіяхъ указанію, которое заключается только въ его индивидуальныхъ потребностяхъ: благо общаго или цѣлаго не интересуетъ его. Каждая спеціальная наука есть этотъ натуральный человѣкъ, пока она удовлетворяетъ только своимъ индивидуальнымъ потребностямъ: снимая случайность въ изучаемыхъ ею явленіяхъ, она сама находится въ средѣ другихъ наукъ какъ абсолютный случай, потому что она не знаетъ себя какъ моментъ общей и единой истины. Образуя, расширяя и усовершая частный кругъ мыслей, она оставляетъ въ натуральной дикости тѣ мысли, которыя хранитъ общее образованіе; и часто спеціалистъ, уважаемый двигатель избранной имъ науки, можетъ высказывать въ вопросахъ общаго образованія только самыя произвольныя и невоздѣланныя мнѣнія. Такъ происходитъ, что противорѣчія, изгоняемыя наукой изъ міра явленій, водворяются съ еще большею ѣдкостью въ средѣ самихъ наукъ и въ ихъ взаимномъ отношеніи; и тамъ, гдѣ человѣчество, страждущее отъ невѣдѣнія и страстей, надѣется найти свѣтъ и миръ, опять начинается натуральная

игра противорѣчій, недоразумѣній, личнаго произвола и индивидуальныхъ симпатій и антипатій. Общегодныя свѣдѣнія возможны и при такомъ натуральномъ бытѣ наукъ. Но при немъ рѣшительно невозможно общество наукъ, проникнутое однимъ и тѣмъ же духомъ высшей культуры и имѣющее свою послѣднюю цѣль въ достоинствѣ лица, въ его свободѣ отъ всякой внѣшности и въ независимости его отъ мотивовъ эгоизма, которое однако могутъ быть самыми сильными двигателями къ пріобрѣтенію общегодныхъ свѣдѣній. Какъ только эти мотивы овладѣваютъ наукой, она съ трудомъ удерживается въ чистой средѣ знанія; сама того не замѣчая, нисходитъ она въ разрядъ руководствъ полезныхъ для дѣлового человѣка, но гдѣ все, что было разумнаго и обогащало личность лучшими убѣжденіями, оставляется въ сторонѣ какъ дѣло не важное и отдаленное отъ непосредственныхъ жизненныхъ разсчетовъ».

Кажется, мм. гг., наступаетъ пора для науки выйти изъ этого печальнаго состоянія. Вотъ что говоритъ, напримѣръ, одинъ изъ ея современныхъ представителей, извѣстный физіологъ и позитивный философъ Льюисъ: «Нашъ вѣкъ страстно стремится къ такому ученію, которое могло бы сосредоточить наши знанія и руководить нашими изслѣдованіями. Въ настоящее время въ наукѣ можно замѣтить симптомы скораго появленія на свѣтъ чего-то новаго и могучаго. Какъ ни крѣпка съ виду наша почва, и какъ ни прочны наши пограничные знаки, мы все-таки чувствуемъ удары, возвѣщающіе о подземной работѣ, которая вскорѣ подниметъ эту почву и опрокинетъ опоры. Мы видимъ, что не только физика находится накапунѣ преобразованія, но замѣчаемъ и въ метафизикѣ странное движеніе и несомнѣнные признаки пробуждающейся жизни. Послѣ длиннаго періода забвенія и пренебреженія вопросы ея снова заявляютъ свои права. Приведеніе метафизическихъ вопросовъ къ однимъ умозрительнымъ условіямъ со всѣми другими задачами конечно достойнѣе философа, чѣмъ полное исключеніе ихъ, потому, что наше игнорированіе не въ силахъ ихъ уничтожить».

Но откуда же можетъ явиться эта новая метафизика, о которой говоритъ Льюисъ? Очевидно, она можетъ явиться только какъ необходимый плодъ предыдущаго философскаго развитія, должна принять отъ него и разрѣшить тѣ самыя задачи, надъ которыми оно работало. Развитіе философской метафизики представляетъ намъ три самобытные фазиса: въ Индіи, въ Греціи и въ Германіи. Изслѣдованіе

новѣйшей германской метафизики будетъ предметомъ нашего курса. Сравнивая необходимые логически результаты этой новѣйшей метафизики съ результатами философіи индійской и греческой, мы увидимъ, что умъ человѣческій постоянно вырабатывалъ и развивалъ одно и то же истинное воззрѣніе, и что это истинное воззрѣніе есть не то, которое суживаетъ и сковываетъ познаніе и жизнь человѣка, а то, которое ихъ безконечно расширяетъ и освобождаетъ.

Странное недоразумѣніе.

(Отвѣтъ г. Лесевичу.)

1874.

Въ январскомъ нумерѣ «Отечественныхъ Записокъ» настоящаго года прочелъ я статью, посвященную разбору моей диссертаціи «Кризисъ западной философіи» и принадлежащую г. Лесевичу. Статья эта написана совершенно искренно и даже не безъ горячности; при томъ она, повидимому, стоила своему автору нѣкотораго труда. Поэтому нельзя не пожалѣть, что единственнымъ основаніемъ для нея послужило одно довольно странное недоразумѣніе: критикъ мой принялъ за основную мысль разбираемаго имъ сочиненія нѣчто такое, чего не только въ этомъ сочиненіи не находится, но что мнѣ, автору его, никогда и въ голову не приходило. Такъ какъ для меня не подлежитъ сомнѣнію, что г. Лесевичъ впалъ въ такую невѣроятную ошибку совершенно невольно, то я и считаю себя обязаннымъ пояснить ему, въ чемъ дѣло.

Недоразумѣнію г. Лесевича, вѣроятно, не мало способствовало несовершенство его критическаго метода, слѣдуя которому онъ выводитъ основную мысль сочиненія изъ отдѣльнаго отрывка и изъ заглавія, не подвергая разсмотрѣнію все остальное, то есть все содержаніе сочиненія. Между тѣмъ, хотя заглавіе и должно указывать основную мысль книги, но по краткости своей это указаніе не можетъ быть само по себѣ яснымъ; взятое отдѣльно, оно легко можетъ быть понято въ превратномъ смыслѣ. Точно также и отдѣльный отрывокъ имѣетъ значеніе лишь въ связи съ остальнымъ. Мнѣ очень жаль, что приходится возвѣщать столь безспорныя истины. Еще болѣе я сожалѣю, что г. Лесевичъ впалъ въ свое странное недоразумѣ-

ніе, несмотря на то, что могъ очень легко его избѣгнуть. Я самъ далъ ему легкій и вѣрный способъ узнать основную мысль моего сочиненія, даже не читая его: представивъ это сочиненіе въ качествѣ диссертаціи на ученую степень, я выразилъ его основную мысль и существенное содержаніе въ нѣсколькихъ краткихъ тезисахъ, прочтенныхъ мною по обычаю на диспутѣ и затѣмъ перепечатанныхъ почти во всѣхъ газетахъ. Но, къ сожалѣнію, ни объ этихъ тезисахъ, ни объ ихъ основаніяхъ въ диссертаціи г. Лесевичъ не говоритъ ни слова, а занимается полемикою противъ отдѣльныхъ фразъ и словъ. Я, впрочемъ, не имѣлъ бы ничего и противъ такой полемики; хотя посредствомъ нея г. Лесевичъ и не могъ бы коснуться ничего существеннаго въ моей диссертаціи, но онъ все-таки могъ бы разбирать нѣчто мною сказанное. Но я долженъ признаться, что г. Лесевичъ только приводитъ мои слова, но нисколько не занимается ихъ прямымъ смысломъ, направляя свои возраженія исключительно противъ того значенія, которое онъ самъ отъ себя этимъ словамъ приписываетъ.

Такъ, выписавъ вступительныя слова 1-й главы (послѣ введенія), онъ будто бы на ихъ основаніи приписываетъ мнѣ слѣдующія утвержденія, которыхъ, однако, нѣтъ ни въ этихъ словахъ, ни въ другихъ мѣстахъ диссертаціи.

1) «Недавнее еще всеобщее господство позитивизма смѣнилось теперь всеобщимъ господствомъ философіи безсознательнаго, небывалый успѣхъ которой представляется не только фактомъ, свидѣтельствующимъ о современномъ умонастроеніи европейскаго Запада, но и рѣшающимъ принципіально вопросъ о значеніи метафизики въ ходѣ умственнаго развитія человѣчества». И далѣе вторично приписывается мнѣ увѣреніе, «что успѣхъ философіи безсознательнаго принципіально разрѣшаетъ вопросъ о принудительности для ума метафизики, какъ будто, — замѣчаетъ г. Лесевичъ, — философскіе вопросы разрѣшаются большинствомъ голосовъ» (38—39).

Въ словахъ моихъ, приведенныхъ г. Лесевичемъ, ничего подобнаго этому утвержденію не заключается. Фактъ небывалаго успѣха Гартмановой метафизики послѣ того всеобщаго презрѣнія ко всякой метафизикѣ, которое господствовало въ послѣднее время, — этотъ фактъ указанъ мною какъ внѣшнее начало или поводъ для изслѣдованія о принципіальномъ значеніи западной философіи въ ея послѣднихъ результатахъ — изслѣдованія, которое составляетъ содер-

жаніе моей диссертаціи и которое было бы для меня совершенно излишне, если бъ я утверждалъ то, что̀ заставляетъ меня утверждать г. Лесевичъ. Фактъ успѣха Гартмановой философіи свидѣтельствуетъ для меня лишь о *фактической* силѣ метафизическихъ задачъ надъ умомъ человѣческимъ и вызываетъ меня къ разсмотрѣнію вопроса о внутренней силѣ, какъ метафизики вообще, такъ въ особенности этой послѣдней метафизической попытки. «Въ виду этого», говорю я, «важное значеніе получаетъ и эта новая послѣдняя попытка ихъ разрѣшенія». Изъ дальнѣйшаго же изслѣдованія оказывается, какъ это извѣстно всѣмъ, читавшимъ мою диссертацію или хоть мои тезисы, что попытку Гартмана должно считать саму по себѣ весьма неудачною, что система его не только далека отъ совершенства, но представляетъ многія несомнѣнныя нелѣпости; но что тѣмъ не менѣе эта система, составляющая результатъ всего предшествующаго развитія, содержитъ въ себѣ нѣкоторыя истинныя начала, какъ маленькое зерно въ толстой скорлупѣ, и что, развивая логически эти начала, необходимо должно придти къ извѣстнымъ положительнымъ воззрѣніямъ въ области существенныхъ философскихъ вопросовъ, — къ воззрѣніямъ новымъ и для западнаго ума неожиданнымъ. Если бы же одинъ фактъ успѣха Гартмана разрѣшалъ для меня принципіально вопросъ о значеніи метафизики, то я долженъ былъ бы на этомъ фактѣ остановиться, а я между тѣмъ во всей своей диссертаціи ни слова больше о немъ не говорю. «Высшіе метафизическіе вопросы», перефразируетъ меня г. Лесевичъ, «не только опять возстановлены Гартманомъ, но и разрѣшены имъ съ необыкновенною смѣлостью». Но вопросъ о томъ: *какъ* разрѣшены, и у меня показано, что разрѣшены неудовлетворительно. Но объ этомъ г. Лесевичъ умалчиваетъ.

2) Далѣе г. Лесевичъ доказываетъ, что позитивизмъ можетъ и долженъ получить дальнѣйшее развитіе, и заключаетъ свои аргументы слѣдующими словами: «изъ этого видно, до какой степени легкомысленно утвержденіе г. Соловьева, что чей бы то ни было умъ можетъ успокоиться на результатѣ позитивизма» (44). Но гдѣ же я это утверждалъ? Не самъ ли г. Лесевичъ приводитъ мои слова, въ которыхъ я утверждаю нѣчто противоположное, а именно, что успокоеніе на отрицательныхъ результатахъ позитивизма есть только кажущееся, обманчивое? Кому же принадлежитъ легкомысленное утвержденіе? Что касается до способности позитивизма къ дальнѣйшему развитію, то я ея нигдѣ не отрицаю. Только дѣло совсѣмъ не въ

этомъ и не объ этомъ я говорю. Развивайте вашу систему сколько угодно, вѣдь она все-таки же останется системой относительныхъ познаній объ относительныхъ поверхностныхъ явленіяхъ или представленіяхъ. Продолжайте плоскость хоть до безконечности, она не получитъ стереометрическаго содержанія. А оно-то и нужно.

3) «Теперь намъ предстоитъ», говоритъ далѣе г. Лесевичъ, «разсмотрѣть, вѣренъ ли утверждаемый г. Соловьевымъ фактъ, что еще въ недавнее время умъ человѣческій, представляемый западными мыслителями, подчинился господству позитивизма» (44). И вотъ г. Лесевичъ, въ опроверженіе меня, подробно перечисляетъ всѣхъ представителей позитивизма (44—47). Изъ этого перечисленія оказывается, что ихъ очень мало; при томъ лучшіе изъ нихъ, каковы Спенсеръ и покойный Милль, не могутъ быть названы собственно позитивистами, то есть послѣдователями Огюста Конта. Итакъ, г. Лесевичъ предполагаетъ, что въ приведенномъ имъ мѣстѣ я говорю о всеобщемъ господствѣ *системы Огюста Конта!* Это есть третье утвержденіе, которымъ онъ меня даритъ изъ собственныхъ средствъ. Въ дѣйствительности, въ томъ мѣстѣ нѣтъ ни слова о системѣ Огюста Конта, а говорится объ отрицательныхъ результатахъ позитивизма по отношенію къ метафизикѣ, о недавнемъ еще всеобщемъ пренебреженіи и отверженіи ея, которое, однако, оказывается поверхностнымъ и призрачнымъ и смѣняется новымъ и сильнымъ оживленіемъ метафизическаго интереса. Я указываю, такимъ образомъ, на тотъ же самый фактъ, о которомъ говоритъ и Льюисъ въ слѣдующемъ мѣстѣ своей послѣдней книги: «Мы видимъ, что не только физика находится наканунѣ преобразованія чрезъ посредство молекулярной динамики, но замѣчаемъ и въ *метафизикѣ* странное движеніе и несомнѣнные признаки пробуждающейся жизни. Послѣ длиннаго періода забвенія и пренебреженія, вопросы ея снова заявляютъ свои права». Позитивизмъ какъ система, именно система Огюста Конта, и позитивизмъ какъ антиметафизическое направленіе суть двѣ вещи различныя. О системѣ Огюста Конта я говорю лишь въ особомъ приложеніи и нигдѣ не утверждаю, чтобъ она когда-нибудь пользовалась всеобщимъ господствомъ. Въ томъ же мѣстѣ, противъ котораго полемизируетъ г. Лесевичъ, я говорю о всеобщемъ, хотя, какъ оказалось, поверхностномъ и преходящемъ, господствѣ отрицательнаго антиметафизическаго направленія, которое, будучи наиболѣе рѣзко выражено у Огюста Конта, затѣмъ, совершенно независимо отъ его системы, рас-

пространилось не только среди большинства ученыхъ, но что̀ важнѣе — среди огромнаго большинства образованныхъ людей, развѣ только по наслышкѣ знавшихъ о Контѣ и его системѣ. Господство этого отрицательнаго направленія, при всей своей эфемерности, есть фактъ несомнѣнный.

4) Отсюда видно, что мнѣ никакой надобности не было утверждать и доказывать такую нелѣпость (это четвертая), «что позитивисты всѣхъ оттѣнковъ, полупозитивисты и представители родственныхъ позитивизму системъ всѣ сдѣлались послѣдователями и поклонниками Гартмана» (47). Смѣю увѣрить г. Лесевича, что такой вздоръ не только наяву, но и во снѣ мнѣ не представлялся. Все, что онъ говоритъ по этому поводу, неизвѣстно противъ кого направлено [1].

5) Также видно отсюда, что «кризисъ противъ позитивистовъ», представляемый философіей Гартмана и составляющій будто бы основную мысль моей диссертаціи, есть пятая нелѣпость, которою надѣляетъ меня щедрость г. Лесевича. Ни о какомъ «кризисѣ противъ позитивистовъ» я ни въ одномъ мѣстѣ своей диссертаціи не говорю, и это нелѣпое выраженіе, ни разу мною не употребленное (пусть мнѣ укажутъ хоть одинъ), принадлежитъ исключительно г. Лесевичу. Приписать же его мнѣ г. Лесевичъ могъ развѣ только по поводу заглавія, и то только потому, что въ немъ я не счелъ нужнымъ поставить знакъ препинанія. Такъ какъ слово *кризисъ* никогда не сочиняется со словомъ *противъ*, то очевидно слова «противъ позитивистовъ» относятся не къ слову *кризисъ*, а ко всему заглавію, означая, что эта книга, озаглавленная *Кризисъ западной философіи*, направлена противъ позитивистовъ, какъ, напримѣръ, «De civitate Dei *contra paganos*», или «De Spiritu Sancto *contra Eunomium*» и т. п. [2].

---

[1] Что доказывается, напримѣръ, множествомъ возраженій и ожесточенныхъ нападеній на Гартмана, о которыхъ такъ распространяется г. Лесевичъ? Не то ли, что философія Гартмана имѣла небывалый успѣхъ? Всѣ эти возраженія и нападенія говорятъ такимъ образомъ лишь въ пользу того факта, который я утверждаю. Существенные же недостатки Гартмановой системы мною самимъ указаны, и, слѣдовательно, мнѣ не было надобности ссылаться на другихъ.

[2] Что слова эти „противъ позитивистовъ" составляютъ лишь *прибавку* къ заглавію, и прибавку несущественную, видно изъ того, что ихъ нѣтъ въ заглавіи текста послѣ введенія: тамъ стоитъ просто *Кризисъ западной философіи*. Точно также въ періодическомъ изданіи („Православное Обозрѣніе"), въ которомъ первоначально

Въ этихъ случаяхъ, какъ видно изъ приведенныхъ примѣровъ, знакъ препинанія можетъ и не ставиться. И вотъ эта-то пропущенная точка, и пропущенная не безъ основанія, послужила единственною причиной всѣхъ возраженій г. Лесевича! Она заставила его заняться моею диссертаціей, не понять ея, выдумать нелѣпость, приписать эту нелѣпость мнѣ и при томъ какъ мою основную мысль, возражать противъ нея на диспутѣ, приводя меня въ изумленіе неожиданностью такихъ возраженій, и наконецъ, изъ тѣхъ же возраженій сдѣлать цѣлую печатную статью! Вотъ сколько дѣйствій, если и не важныхъ, то все-таки сложныхъ и продолжительныхъ, можетъ произвести одно маленькое пустое мѣсто на заглавномъ листѣ! Какъ бы то ни было, все, что г. Лесевичъ говоритъ противъ этого безсмысленнаго «кризиса противъ позитивистовъ», я готовъ подписать обѣими руками, и меня только изумляетъ способность г. Лесевича такъ много и съ такою серьезностью толковать о такомъ очевидномъ вздорѣ. Другое дѣло тотъ несомнѣнный кризисъ западной философіи, о которомъ я говорю, кризисъ, состоящій въ томъ, что эта философія, путемъ внутренняго логическаго развитія, пришла въ послѣднемъ результатѣ къ своему самоотрицанію, должна отказаться отъ того, на чемъ стояла, и признать то, что отвергала. Но объ этомъ-то дѣйствительномъ кризисѣ западной философіи, объясненіе котораго составляетъ содержаніе моего сочиненія, г. Лесевичъ, къ сожалѣнію, не говоритъ ни слова, т. е. онъ не говоритъ ни слова о содержаніи моего сочиненія.

Итакъ, мы съ моимъ критикомъ благополучно свели къ нулю безсмысленный кризисъ противъ позитивистовъ. Но г. Лесевичъ не даетъ намъ успокоиться на этой сообща одержанной побѣдѣ: намъ предстоитъ еще имѣть дѣло съ произволомъ у Конта и съ христіанскими идеями у Гартмана.

Г. Лесевичъ повторяетъ (51) утвержденіе одного изъ моихъ оппонентовъ на диспутѣ, г. де-Роберти, что французское слово spontané въ цитатѣ изъ Огюста Конта переведено мною невѣрно посредствомъ

напечатана моя диссертація, она озаглавлена просто *Кризисъ западной философіи,* безъ прибавленія „противъ позитивистовъ". Такъ какъ душевное спокойствіе моихъ ближнихъ дороже мнѣ двухъ столь маловажныхъ словъ, то я даю г. Лесевичу полное право во всѣхъ экземплярахъ моей диссертаціи, которые ему только попадутся, безъ милосердія зачеркивать эти два несчастныя слова. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ, разумѣется, долженъ будетъ зачеркнуть и всѣ свои возраженія.

русскаго слова произвольный. Г. де-Роберти ссылался на французскій словарь Литтре. Я, какъ тогда, такъ и теперь, эту ссылку отвергаю, но не потому, какъ думаетъ г. Лесевичъ, что считаю знанія позитивистовъ призрачными, а по болѣе простой причинѣ. Вопросъ вѣдь въ томъ: какимъ русскимъ словомъ должно передать французское spontané, и объ этомъ, разумѣется, нельзя узнать изъ толковаго французскаго словаря Литтре, не имѣющаго никакого отношенія къ русскому языку. Поэтому г. Лесевичъ хорошо дѣлаетъ, что обращается къ словарю г. Леонтьева, такъ какъ слово spontané латинскаго происхожденія, а словарь г. Леонтьева есть *латино-русскій*. Весьма вѣроятно, что большинство читателей г. Лесевича повѣрятъ ему на слово, что словарь г. Леонтьева свидѣтельствуетъ противъ моего перевода. Но столь же вѣроятно, что найдется хотя одинъ читатель, который самъ возьметъ указанный словарь и, раскрывъ его, прочтетъ на страницѣ 795 слѣдующее: «spontaneus, adj. (spons) — произвольный, добровольный, непринужденный». Не знаю, что этотъ читатель подумаетъ о г. Лесевичѣ, но во всякомъ случаѣ онъ убѣдится, что слово spontaneus и тождественное съ нимъ spontané по-русски значитъ произвольный. Далѣе г. Лесевичъ приводитъ въ свою пользу нѣсколько мѣстъ изъ сочиненій Огюста Конта. Въ нѣкоторыхъ изъ нихъ дѣйствительно слово spontané неловко перевести чрезъ произвольный. Но что же это доказываетъ? Неужели г. Лесевичу неизвѣстно, что одно и то же слово одного языка не во всякой связи можетъ передаваться однимъ и тѣмъ же словомъ другого языка? Нужно бы было показать, что именно въ данномъ случаѣ нельзя перевести такъ, какъ я перевелъ, но этого оба мои оппонента и не пытались сдѣлать. Я сильно подозрѣваю, что весь этотъ разговоръ произошелъ лишь вслѣдствіе того, что г.г. де-Роберти и Лесевичъ плохо понимаютъ настоящее значеніе слова произвольный. Оно значитъ: дѣйствующій отъ себя или изъ себя, ничѣмъ внѣшнимъ не опредѣляемый, независимый, то есть именно то, что, по признанію самого г. Лесевича, значитъ слово spontané. Оппоненты же мои очевидно понимаютъ произвольный въ неправильномъ этимологически и философски смыслѣ, близкомъ къ французскому arbitraire. Но на какомъ же основаніи они свое пониманіе или непониманіе приписываютъ мнѣ? Какъ бы то ни было, если и не доказано, что я не понимаю французскаго spontané, зато есть сильная вѣроятность, что оба мои оппонента не понимаютъ русскаго произвольный.

Теперь переходимъ къ христіанству Гартмана. «Какъ у Конта, говоритъ г. Лесевичъ, пригрезился ему (то есть мнѣ) произволъ, такъ у Гартмана пригрезились идеи, тождественныя съ идеями христіанскими» (53). Объ отношеніи Гартмана къ христіанству у меня нѣтъ ни слова въ диссертаціи. Всякому читавшему «Philosophie des Unbewussten» извѣстно, что это отношеніе есть отрицательное, такъ какъ тамъ христіанство опредѣляется и излагается лишь какъ вторая стадія иллюзіи. Поэтому, если г. Лесевичъ думаетъ, что я долженъ былъ прочесть послѣднюю брошюру Гартмана о христіанствѣ для того, чтобъ узнать его отрицательное отношеніе къ этому предмету, то это лишь показываетъ, что г. Лесевичъ незнакомъ съ главнымъ сочиненіемъ Гартмана — фактъ, впрочемъ, мало интересный. Но спрашивается, какое заключеніе противъ меня можно вывести изъ того. что мои взгляды на христіанство противоположны взглядамъ на него Гартмана? Вотъ если бъ я утверждалъ, что Гартманъ относится къ христіанству положительно, и вдругъ оказалось бы нѣчто противное, тогда дѣйствительно я былъ бы въ печальномъ положеніи. Но я ничего подобнаго не утверждалъ и утверждать не могу. Или можетъ быть я безусловный послѣдователь Гартмана и потому долженъ быть съ нимъ во всемъ согласенъ? Г. Лесевичъ такъ думаетъ: «Провозглашать философію Гартмана», восклицаетъ онъ обо мнѣ, «увлекаться ею, jurare in verba magistri, и такъ расходиться съ нею!» (52). Какъ я увлекаюсь философіей Гартмана и juro in verba magistri — это читатель можетъ видѣть, напримѣръ, изъ слѣдующихъ мѣстъ моей диссертаціи: «Такъ какъ дѣйствующее есть начало духовное, представляющая воля, — то совершенно законенъ вопросъ о цѣли всего этого развитія, о смыслѣ міроваго процесса, о его началѣ и исходѣ. И дѣйствительно, Гартманъ ставитъ этотъ вопросъ. Но разрѣшеніе его — космогонія и эсхатологія Гартмана, находится въ такомъ явномъ противорѣчіи съ собственными принципами Гартмана и вообще представляетъ такой поразительный lapsus ingenii, что послѣдователи Гартмана должны бы были объ этой части его системы хранить глубочайшее молчаніе. Мы же, не принадлежа къ ихъ числу, должны сказать нѣсколько словъ и объ этихъ печальныхъ умозрѣніяхъ» («Кризисъ etc.», 99.) И далѣе, о метафизическихъ принципахъ Гартмана я говорю слѣдующее: «Отъ того, что къ одному гипостазированному абстракту присоединяется другой, мысль еще немного выигрываетъ. Въ самомъ дѣлѣ, у Гартмана воля сама по себѣ не имѣ-

етъ никакого предмета, а идея сама по себѣ не имѣетъ никакого содержанія. Какъ такія, оба начала суть лишь возможность воли и представленія. И эту-то пустую возможность Гартманъ утверждаетъ какъ существующую саму по себѣ, предшествующую дѣйствительному бытію міра. Въ оправданіе этого безсмыслія Гартманъ, конечно, не можетъ ссылаться на Платона» и т. д. (109). Если такимъ образомъ мое мнимое увлеченіе философіей Гартмана не препятствуетъ мнѣ находить его метафизическіе принципы нелѣпыми, то что же удивительнаго, если я расхожусь съ нимъ и въ пониманіи христіанства?

Приведя заключительныя слова моей диссертаціи, въ которыхъ говорится о синтезѣ религіознаго содержанія Востока съ философскою формой Запада, г. Лесевичъ, въ возраженіи своемъ противъ этихъ словъ, вмѣсто синтеза говоритъ о какомъ-то амальгамированіи (это его слово). Что онъ не понимаетъ различія между синтезомъ и амальгамированіемъ, въ этомъ я не виноватъ. Но вслѣдствіе такого непониманія, все, что онъ говоритъ по этому поводу, не имѣетъ никакого отношенія къ тому, что̀ сказано мною.

Окончивъ свои возраженія противъ отдѣльныхъ и превратно понятыхъ фразъ и словъ, г. Лесевичъ упоминаетъ, наконецъ, и о содержаніи моей диссертаціи, но, къ сожалѣнію, заявляетъ, что не будетъ заниматься его разборомъ. Тѣмъ не менѣе, онъ произноситъ о немъ свое мнѣніе, и это, я полагаю, напрасно, потому что личное голословное мнѣніе г. Лесевича ни для кого не можетъ быть интересно. Впрочемъ, не касаясь внутренняго содержанія, г. Лесевичъ дѣлаетъ противъ моей диссертаціи одно общее замѣчаніе со стороны внѣшняго метода. Важный коренной мой недостатокъ въ этомъ отношеніи состоитъ, по мнѣнію г. Лесевича, въ томъ, что я, излагая философскія ученія по источникамъ первой руки, не обращалъ вниманія на второстепенную литературу предмета. Я не удивляюсь, что г. Лесевичъ предпочитаетъ знакомство съ философскими системами изъ вторыхъ и третьихъ рукъ: это безъ сомнѣнія легче и удобнѣе. Но тотъ, кто посвятилъ себя философіи, долженъ отказаться отъ этого удобства. Онъ долженъ изучать великихъ мыслителей въ ихъ собственныхъ произведеніяхъ.

Въ заключеніе мой глубокомысленный критикъ дѣлаетъ длинную цитату изъ книги Цёльнера о кометахъ. Въ этой цитатѣ говорится о солидарности ученыхъ между собою и о научной совѣсти и стыдли-

вости. Насколько это относится къ дѣлу, пусть судитъ самъ читатель. Я же подведу итоги къ статьѣ г. Лесевича.

Ни одного изъ моихъ положеній, ни одной изъ моихъ мыслей, ни одного изъ вопросовъ, затронутыхъ въ моей диссертаціи, не касается г. Лесевичъ въ своихъ возраженіяхъ. Направлены же его возраженія противъ слѣдующаго: во-первыхъ, противъ заглавія диссертаціи, понятаго имъ превратно; во-вторыхъ, противъ вступительныхъ словъ первой главы и заключительныхъ словъ главы послѣдней, — словъ, понятыхъ имъ въ столь же превратномъ смыслѣ, и наконецъ, въ-третьихъ, противъ превратно понятаго имъ перевода французскаго слова spontané.

Въ виду этого какъ объяснить статью г. Лесевича? Къ сожалѣнію, совершенно очевидно, что единственное объясненіе состоитъ именно въ томъ, что г. Лесевичъ совсѣмъ ничего не понялъ въ разбираемомъ имъ сочиненіи. А въ такомъ случаѣ мнѣ остается только дать ему одинъ добрый совѣтъ — исполнить высказанное имъ на на моемъ диспутѣ намѣреніе и убѣжать какъ можно дальше не только отъ моей, но и отъ всякой философіи.

О дѣйствительности внѣшняго міра и основаніи метафизическаго познанія.

(Отвѣтъ К. Д. Кавелину.)

1875.

Въ брошюрѣ подъ заглавіемъ: «Апріорная философія или положительная наука? по поводу диссертаціи г. В. Соловьева», г. Кавелинъ разсматриваетъ преимущественно два важные философскіе вопроса, тѣсно связанные между собою, именно вопросъ о дѣйствительности внѣшняго міра и о возможности метафизическаго познанія, подвергая своей критикѣ взгляды на этотъ предметъ, найденные имъ въ моей диссертаціи «Кризисъ западной философіи». Критика г. Кавелина совершенно свободна отъ полемическаго характера и нисколько не требуетъ съ моей стороны мелочнаго и скучнаго труда самозащиты. Тѣмъ болѣе считаю я нужнымъ по поводу замѣчаній г. Кавелина дать означеннымъ философскимъ вопросамъ болѣе опредѣлительную и ясную постановку, чѣмъ какую они могли получить въ моей диссертаціи. Надѣюсь, чрезъ это сами собою устраняются главныя возраженія моего почтеннаго критика.

Весь дѣйствительный міръ, поскольку онъ существуетъ для меня, то есть мною познается, есть непосредственно лишь мое представленіе, имѣетъ, слѣдовательно, значеніе субъективное. Въ самомъ дѣлѣ, то, что я называю внѣшними предметами, состоитъ изъ ощущеній моихъ внѣшнихъ чувствъ, — зрѣнія, осязанія и т. д., — ощущеній, соединенныхъ въ опредѣленные образы или представленія. Итакъ, прежде всего «міръ есть представленіе». Весьма многіе мыслители на этой точкѣ зрѣнія и останавливались. Къ сожалѣнію, едва ли кто-

нибудь изъ нихъ былъ вполнѣ послѣдователенъ. Такъ, отвергнувъ безъ большого труда собственное бытіе предметовъ внѣшней природы (въ тѣсномъ смыслѣ), эти мыслители обыкновенно не рѣшаются отрицать собственное бытіе одушевленныхъ личныхъ существъ, другихъ людей, внѣ познающаго субъекта. Между тѣмъ ясно, что если я отвергаю собственное бытіе явленій внѣшней природы на томъ основаніи, что они суть лишь мои представленія, то вѣдь и другихъ личныхъ существъ (то есть внѣшнихъ мнѣ) я теоретически знаю также лишь какъ свои представленія, лишь поскольку они существуютъ въ моемъ субъективномъ сознаніи, для меня, иначе я ихъ узнать не могу. Правда, я имѣю непосредственную увѣренность, что они — кромѣ того, что суть мои представленія, для меня, — существуютъ еще и сами по себѣ имѣютъ собственное бытіе; и эта увѣренность руководитъ меня въ моихъ практическихъ отношеніяхъ. Но такую же точно увѣренность имѣю я и относительно *всѣхъ* остальныхъ внѣшнихъ предметовъ; я приписываю собственно независимое отъ меня существованіе не только другимъ людямъ, но и деревьямъ, стульямъ и т. д., и эту увѣренность точно также предполагаетъ моя практическая жизнь. И если бы въ этомъ послѣднемъ случаѣ философское сознаніе уличало въ обманѣ непосредственную увѣренность, то тѣ же самыя улики имѣло бы оно и противъ собственнаго бытія личныхъ существъ, внѣшнихъ познающему субъекту. Итакъ, чтобы быть здѣсь послѣдовательнымъ, я долженъ отрицать собственное существованіе не только всѣхъ предметовъ безличной природы, но и всѣхъ другихъ личныхъ существъ, кромѣ себя самого. На такую точку зрѣнія, которую я вмѣстѣ съ Гартманомъ назову *солипсизмомъ* и которая была бы очень на руку нашему практическому эгоизму, въ дѣйствительности, однако, врядъ ли кто серьезно становился. Это, конечно, не есть еще философскій аргументъ. Но къ несчастью для всего этого воззрѣнія оно не можетъ остановиться даже на *солипсизмѣ:* оно должно идти далѣе къ такимъ заключеніямъ, которыми само себя уничтожаетъ.

Если то обстоятельство, что я знаю всѣ существа внѣшняго міра (не исключая и другихъ людей) лишь въ своихъ представленіяхъ, то есть въ состояніяхъ моего сознанія, даетъ мнѣ право отрицать собственное, независимое отъ моего сознанія, бытіе этихъ существъ, то по той же причинѣ я долженъ отрицать и свое собственное существованіе какъ *субъекта* сознанія, такъ какъ и оно доступно мнѣ только

въ состояніяхъ сознанія. Все сводится, такимъ образомъ, къ состояніямъ сознанія, такъ или иначе между собою связаннымъ и не имѣющимъ никакого самобытнаго субъекта. Всѣ вещи и всѣ существа исчезаютъ, остаются только состоянія сознанія. Но такое воззрѣніе уже не только противорѣчитъ всякому обыкновенному смыслу, но заключаетъ въ себѣ и внутреннее логическое противорѣчіе: оно немыслимо. Въ самомъ дѣлѣ, что значитъ «состояніе сознанія» въ противоположность вещи или существу самому въ себѣ? «Этотъ предметъ есть лишь состояніе моего сознанія», значитъ, что онъ существуетъ только относительно другого, для другого, именно для меня; и я могу сказать, что весь міръ есть только состояніе моего сознанія, существуетъ только для меня; такое положеніе само по себѣ еще имѣетъ логическій смыслъ, хотя и противорѣчитъ общечеловѣческой увѣренности. Но если я, отринувъ самобытность всего міра, признавъ, что все на землѣ и небѣ существуетъ только для меня, есть состояніе моего сознанія, долженъ послѣдовательно отрицать и свою собственную самобытность, то мнѣ приходится утверждать слѣдующее: я самъ, мое *я* есть не что иное, какъ только состояніе моего сознанія. Ясно въ самомъ дѣлѣ, что если я не имѣю самобытности, но есмь существо само по себѣ, то я долженъ имѣть лишь бытіе для другого, но того другого нѣтъ, потому что все существующее уже признано мною какъ только состояніе моего же сознанія, слѣдовательно, уже предполагаетъ меня. Я могъ считать весь внѣшній міръ за представленіе, за бытіе для другого, потому что для него было это другое, именно я самъ. Но если я и себя самого долженъ признать лишь за бытіе для другого, лишь за объектъ, то тутъ другого, то есть субъекта, по отношенію къ которому я былъ бы представленіемъ или объектомъ, — такого субъекта тутъ уже нѣтъ, ибо все остальное признано тоже только за объектъ. Такимъ образомъ, мнѣ приходится утверждать, что я есмь только объектъ себя самого, только состояніе *моего* собственнаго сознанія; но *мое* сознаніе уже предполагаетъ *меня* какъ субъекта, и нелѣпость положенія вполнѣ очевидна. И нелѣпость эта распространяется на все воззрѣніе; потому что если прежде я весь міръ признавалъ своимъ представленіемъ, лишь объектомъ по отношенію ко мнѣ, какъ субъекту, то теперь, когда я долженъ былъ отринуть и свое собственное бытіе, я отнимаю субъектъ и у внѣшняго міра, онъ превращается въ объектъ безъ субъекта, въ представленіе безъ представляющаго, въ бытіе для другого безъ дру-

гого. Но это очевидно немыслимо; подъ объектомъ или представленіемъ разумѣется не что иное какъ бытіе по отношенію къ субъекту, какъ другому, необходимо предполагаемому. Объектъ безъ субъекта перестаетъ быть объектомъ, представленіе не есть представленіе, когда нѣтъ представляющаго. Такимъ образомъ, мы имѣемъ здѣсь нелѣпость, которая сама себя уничтожаетъ и переходитъ въ свою истину.

Если мы должны утверждать, что все существующее состоитъ изъ объектовъ или представленій самихъ по себѣ, что все есть состоянія сознанія сами по себѣ, то это утвержденіе, если мы дадимъ ему логическій смыслъ, означаетъ, что все существующее не зависитъ само по себѣ ни отъ какого внѣшняго ему субъекта, а есть вмѣстѣ и субъектъ и объектъ самъ по себѣ. Это значитъ, что все, что есть, состоитъ изъ существъ, имѣющихъ собственную внутреннюю дѣйствительность. Этимъ возстановляется и феноменальная сторона міра, ибо самобытныя существа, относясь другъ къ другу, получаютъ бытіе для другого, становятся представленіемъ этого другого, и такимъ образомъ для каждаго изъ нихъ всѣ остальные, то есть весь міръ, есть его представленіе.

Итакъ, первоначальная неистинность разсмотрѣннаго воззрѣнія заключалась не въ томъ утвержденіи, что міръ есть мое представленіе, — это утвержденіе безспорно истинно, — но въ томъ предположеніи, что если міръ есть мое представленіе, то онъ уже не можетъ имѣть собственнаго независимаго отъ меня бытія. Поистинѣ же все можетъ быть моимъ представленіемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ все есть существо само по себѣ, феноменальность міра не противорѣчитъ его самобытности. Явленіе, какъ представленіе и сущее въ себѣ — Ding an sich — не суть безусловно отдѣльныя, недоступныя другъ другу сферы, а только двѣ различныя, но нераздѣльныя стороны всякаго существа. Заслуга философскаго идеализма состоитъ въ томъ, что онъ показалъ рѣшительное, радикальное различіе сущности отъ явленія, различіе, по которому невозможно простое перенесеніе опредѣленій явленія на сущность и обратно; но это различіе не есть безусловная отдѣльность, поскольку совершенно различные и даже противоположные предикаты могутъ принадлежать одному и тому же субъекту. Все существующее имѣетъ совмѣстно какъ бытіе въ себѣ и для себя, такъ и бытіе для другого, есть и сущность и явленіе, но въ двухъ радикально различныхъ отношеніяхъ. Отсюда, такимъ

образомъ, никакъ не слѣдуетъ то гегеліанское положеніе, что сущность вполнѣ исчерпывается въ своемъ явленіи, что сущность въ различіи отъ явленія есть только разсудочная абстракція и что познаніе логическихъ формъ явленія есть тѣмъ же самымъ уже и познаніе сущности, абсолютное знаніе. Поистинѣ же можно только утверждать, что въ собственной дѣйствительности явленіе нераздѣльно отъ сущности, хотя и различается отъ нея, какъ различаются двѣ противоположныя стороны одного и того же, но въ нашемъ внѣшнемъ или предметномъ познаніи мы имѣемъ только одну сторону, именно феноменальную, и въ этомъ смыслѣ наше предметное познаніе, какъ недостигающее сущности, одностороннe и неистинно; для познанія же другой, внутренней или существенной стороны нуженъ и другой способъ познаванія. Какъ явленіе не есть еще сущность, хотя въ дѣйствительности нераздѣльно отъ нея, такъ и познаніе явленія какъ явленія не есть еще познаніе сущности. Но если невѣренъ гегелевскій принципъ, отождествляющій внутреннюю сущность съ логическими формами явленія, то столь же невѣрно, съ другой стороны, какъ мы сейчасъ увидимъ, и то основное предположеніе такъ называемаго позитивизма, что если мы, въ своемъ предметномъ познаніи, имѣемъ только явленія, то внутренняя сущность недоступна намъ уже никакимъ способомъ.

Изъ предыдущаго, надѣюсь, ясно, что обвиненіе въ отрицаніи дѣйствительности внѣшняго міра, взводимое на меня г. Кавелинымъ и основанное на томъ, что я утверждаю исключительную феноменальность внѣшняго міра какъ внѣшняго, совершенно несправедливо. Въ самомъ дѣлѣ, изъ того, что внѣшній міръ какъ такой, то есть по отношенію ко мнѣ какъ другому (ибо внѣшнимъ можно быть, очевидно, только по отношенію къ другому), есть лишь мое представленіе (а это первая аксіома всякой философіи), никакъ не слѣдуетъ, чтобъ онъ самъ по себѣ, безъ отношенія ко мнѣ, то есть уже не какъ внѣшній, не имѣлъ собственной дѣйствительности. Этотъ столъ, какимъ я его вижу и осязаю, есть въ этихъ своихъ относительныхъ качествахъ мое представленіе, и толькое мое представленіе; но изъ этого не слѣдуетъ, чтобъ этому моему представленію не соотвѣтствовало никакой собственной, независимой отъ меня дѣйствительности, непосредственно мнѣ неизвѣстной. Напротивъ, указанное выше основаніе заставляетъ признать, что всякому явленію соотвѣтствуетъ нѣкоторое дѣйствительное, независимое отъ представляющаго субъекта бытіе.

Въ настоящее время феноменальность внѣшняго міра не есть философское только положеніе, но признается вполнѣ и физическою наукой, которая хорошо знаетъ, что всѣ чувственныя качества вещей существуютъ лишь въ нашихъ ощущеніяхъ, а не въ самихъ вещахъ. Самъ г. Кавелинъ очень хорошо выражаетъ эту истину, говоря, что всѣ познаваемые нами предметы суть лишь *значки* того, что̀ существуетъ въ независимомъ отъ насъ дѣйствительномъ мірѣ. Въ нѣсколькихъ мѣстахъ своего сочиненія «Задачи психологіи» г. Кавелинъ повторяетъ ту несомнѣнную истину, что все содержаніе нашего внѣшняго опыта, все, что̀ мы называемъ внѣшними предметами, состоитъ лишь изъ элементовъ нашего собственнаго психическаго бытія, изъ ощущеній или впечатлѣній нашихъ чувствъ. Но именно это и разумѣется подъ феноменальностью внѣшняго міра. Такимъ образомъ въ этомъ пунктѣ г. Кавелинъ совершенно согласенъ со мною. Мы оба признаемъ ту безспорную истину, что внѣшній міръ, какъ онъ намъ непосредственно дается, есть лишь явленіе, то есть представленіе въ нашемъ сознаніи, но что, вмѣстѣ съ тѣмъ, ему соотвѣтствуетъ нѣчто дѣйствительное само по себѣ и что эта его собственная дѣйствительность намъ непосредственно неизвѣстна.

Если внѣшній міръ доступенъ мнѣ непосредственно лишь какъ явленіе, то есть какъ мое представленіе, собственная же его сущность, какъ независимая отъ меня, не входитъ въ сферу моего непосредственнаго познанія, то самъ себѣ я доступенъ со внутренней стороны, не какъ явленіе только, но и какъ существо. Я познаю не только свое отношеніе къ другому, но и собственное свое внутреннее бытіе. Я, какъ и все существующее, имѣю двѣ формы или стороны бытія — внѣшнюю, относительную или феноменальную, и внутреннюю, самостоятельную или существенную. Другое доступно мнѣ только съ своей феноменальной стороны, именно какъ другое, потому что быть явленіемъ и значитъ только быть для другого; но самъ я себѣ доступенъ и со внутренней стороны какъ существо, ибо если бы мое существо было мнѣ недоступно, то оно было бы уже другое, а не мое существо и, слѣдовательно, я самъ не былъ бы существомъ, а только явленіемъ, что, какъ мы видѣли, невозможно. Ясно, что единственное различіе между существомъ другого и моимъ можетъ заключаться только въ томъ, что другое недоступно мнѣ само по себѣ непосредственно, а лишь въ посредствующемъ отношеніи, тогда какъ мое собственное существо есть для меня или сознается мною непо-

средственно. Другое я знаю только во внѣшнемъ явленіи, себя — какъ собственное существо; въ противномъ случаѣ между мною и другимъ не было бы никакого различія, что нелѣпо. Эта апріорная логическая необходимость осуществляется въ *фактѣ* внутренняго непосредственнаго знанія или самознанія, которое вполнѣ признаетъ и г. Кавелинъ, называя его внутреннимъ или психическимъ зрѣніемъ. Меня удивляетъ, что, несмотря на это признаніе, г. Кавелинъ находитъ возможнымъ отрицать всякое существенное познаніе, познаніе по существу. Въ своей полемикѣ съ профессоромъ Сѣченовымъ г. Кавелинъ постоянно открещивается отъ всякаго подозрѣнія въ допущеніи имъ какого-либо познанія по существу. Но это очевидное недоразумѣніе. Разъ допущено особое внутреннее познаніе, отличное отъ моего познанія другихъ предметовъ чрезъ внѣшнія чувства, должно опредѣлить, въ чемъ заключается это отличіе. Но очевидно, что оно заключается только въ томъ, что чрезъ внѣшнее или предметное познаніе я познаю нѣчто другое, то есть хотя представленіе внѣшняго предмета и есть мое собственное внутреннее состояніе, но я необходимо отношу его къ другому, признаю его непосредственно только значкомъ этого другого, во внутреннемъ же познаніи я познаю не другое, а непосредственно себя самого, внутреннія собственныя опредѣленія своего существа, такъ что тутъ познаваемое не есть другое для познающаго, а онъ самъ, и такимъ образомъ это внутреннее познаніе есть непосредственное саморазличеніе, самопознаніе психическаго существа. Правда, что я познаю лишь рядъ психическихъ состояній, но я знаю, что эти состоянія суть непосредственныя выраженія *моего* существа, а не другого, иначе я не сознавалъ и не называлъ бы ихъ *моими* психическими состояніями. Такимъ образомъ, если и можно называть эти психическія состоянія явленіями (я не буду спорить о словахъ), то это явленіе совершенно иного рода, чѣмъ то, что я называю внѣшними явленіями. Существо, которое не выражается въ моихъ внутреннихъ состояніяхъ, не есть мое; единственное существо, которое я могу назвать моимъ, есть то, которое мнѣ непосредственно извѣстно въ этихъ психическихъ состояніяхъ. Если такимъ образомъ я могу непосредственно познавать только свое существо, то, слѣдовательно, этимъ внутреннимъ самознаніемъ ограничивается для меня вообще существенное познаніе въ собственномъ смыслѣ. Всякое другое познаніе о существѣ, — всякое познаніе о существѣ другого я могу получить только чрезъ какое-либо соединеніе съ этимъ непосредственнымъ

внутреннимъ самознаніемъ, то есть чрезъ такое или иное распространеніе опредѣленій своего внутренняго бытія на другое. Должно различать *существенное* познаніе отъ познанія *о существѣ*. Существенно или по существу я могу познавать только свои внутреннія психическія состоянія, какъ непосредственныя выраженія моего собственнаго существа. Но я могу имѣть посредственное познаніе и о существѣ другого, хотя это не будетъ уже существенное познаніе въ показанномъ смыслѣ. Такъ, напримѣръ, если бъ я имѣлъ логическія основанія признать, что другое внѣ меня существующее, напримѣръ другой человѣкъ, который непосредственно извѣстенъ мнѣ только со своей внѣшней, феноменальной стороны, самъ по себѣ имѣетъ такія же внутреннія психическія состоянія, какъ и я, имѣетъ, слѣдовательно, такое же внутреннее существо, какъ и то, которое извѣстно мнѣ въ моемъ непосредственномъ самознаніи, тогда я имѣлъ бы нѣкоторое познаніе о существѣ этого другого, хотя это познаніе и не было бы существеннымъ, насколько внутреннія состоянія этого другого въ ихъ непосредственности оставались бы для меня все-таки недоступными, я зналъ бы о нихъ лишь посредствомъ аналогіи.

Теперь спрашивается: имѣю ли я дѣйствительно какое-нибудь познаніе о существѣ другого? Несомнѣнно имѣю, именно о существѣ другихъ людей, ибо я знаю, что другіе люди кромѣ своей феноменальной стороны, то есть кромѣ ихъ отношенія къ моему познающему субъекту, кромѣ ихъ предметности, имѣютъ еще и внутреннюю психическую сторону, суть *однородныя* со мною существа, то есть обладающія всѣми существенными внутренними опредѣленіями, которыя открываются мнѣ въ моемъ самосознаніи. Такимъ образомъ то, что для одного внѣшняго предметнаго познанія безусловно недоступно, есть чистое x, — внутренняя подлежательная сторона другого, — становится доступнымъ и извѣстнымъ чрезъ аналогію съ содержаніемъ внутренняго самосознанія. И эта аналогія не есть абстрактная, а совершенно непосредственная. Я непосредственно *увѣренъ* и знаю что человѣкъ, съ которымъ я разговариваю, не есть проявленіе какого-то неизвѣстнаго мнѣ Ding an sich, а самостоятельное существо, имѣющее *такую же* внутреннюю дѣйствительность, какъ и я самъ. Но спрашивается: имѣетъ ли эта увѣренность положительное логическое основаніе, можетъ ли она быть сведена къ какому-нибудь необходимому логическому закону? Я нахожу, что можетъ, именно къ закону, аналитически выводимому изъ закона тождества и выражаю-

щемуся такъ: *постоянная и непосредственная однородность (матеріальная и формальная) независимыхъ другъ отъ друга проявленій* (точнѣе: *рядовъ проявленія) предполагаетъ внутреннюю однородность проявляющихся существъ*. Такой законъ, какъ и всѣ другіе логическіе законы, есть не что иное какъ общее логическое выраженіе того, что дано уже въ нашей непосредственной увѣренности. Но именно какъ *общій*, законъ этотъ можетъ неопредѣленно расширять кругъ своего примѣненія въ области возможнаго опыта. Такъ и извѣстный физическій законъ, отвлеченный первоначально отъ явленій, совершающихся только на земномъ шарѣ, можетъ потомъ съ безусловною достовѣрностью примѣняться и къ міровымъ тѣламъ. Поэтому спрашивается: до какихъ предѣловъ имѣемъ мы основаніе расширить кругъ примѣненія указаннаго логическаго закона? Уже въ непосредственной увѣренности кругъ этотъ не ограниченъ міромъ человѣческимъ, а включаетъ въ себя и міръ животный. Наша непосредственная увѣренность признаетъ у животныхъ внутреннюю психическую дѣйствительность на томъ основаніи, что внѣшнія ихъ проявленія существенно однородны съ соотвѣтствующими проявленіями нашей собственной природы. Но извѣстно, что наука давно уже сняла границу между міромъ животнымъ и растительнымъ; явленія этого послѣдняго признаетъ она существенно однородными съ явленіями перваго, и такимъ образомъ, распространяя и на міръ растеній примѣненіе нашего основного логическаго закона, заставляетъ и въ нихъ признать такую же внутреннюю психическую дѣйствительность, какую мы признаемъ въ людяхъ и животныхъ. Но наука идетъ дальше и снимаетъ безусловную границу между міромъ органическимъ и неорганическимъ, утверждая существенную однородность въ явленіяхъ того и другого. Такимъ образомъ и на неорганическій міръ простирается нашъ законъ; и на его основаніи мы должны признать собственную внутреннюю дѣйствительность не только у недѣлимыхъ органическихъ, но и у недѣлимыхъ неорганическихъ, то есть у атомовъ, при чемъ исчезаетъ логическое противорѣчіе, существующее въ признаніи чисто вещественыхъ, то есть лишенныхъ всякой внутренней дѣйствительности, атомовъ. Итакъ, мы должны признать, что все существующее состоитъ изъ единичныхъ недѣлимыхъ или монадъ, имѣющихъ собственную внутреннюю дѣйствительность, однородную съ тою, какую мы знаемъ непосредственно въ своемъ собственномъ внутреннемъ опытѣ. Взаимныя отношенія этихъ существъ между собою и къ нашему познаю-

щему субъекту образують міръ вещественныхъ явленій. Во внѣшнемъ или предметномъ познаніи мы знаемъ только эти вещественныя явленія, но благодаря нашему внутреннему опыту и логическому примѣненію его данныхъ къ міру внѣшнему, мы знаемъ, что въ основѣ всѣхъ вещественныхъ явленій находится извѣстное психическое бытіе, такое же въ существѣ, какъ и наше собственное, такъ что все существующее представляетъ различія лишь въ степеняхъ. Такимъ образомъ, мы имѣемъ нѣкоторое познаніе о внутреннемъ существѣ всего другого, и если всякое познаніе о существѣ другого называть метафизическимъ, то мы уже тутъ имѣемъ нѣкоторое метафизическое познаніе. Но это познаніе весьма односторонне. Мы знаемъ здѣсь только о единичныхъ существахъ какъ такихъ. Но въ конкретной дѣйствительности единичныхъ существъ, самихъ по себѣ, нѣтъ: они существуютъ лишь въ постоянной, необходимо опредѣленной связи между собой, въ одномъ цѣломъ, котораго они суть лишь элементы. Поэтому, въ своемъ познаніи о единичныхъ существахъ, мы познаемъ лишь «стихіи міра», а не самъ міръ, какъ единое цѣлое. Міръ не есть только простая совокупность единичныхъ существъ, а ихъ логическій и теологическій порядокъ — космосъ. Частныя существа, какъ такія, составляютъ лишь субстратъ или подлежащее *(ὑποκείμενον)* міра, бытіе же его какъ единаго цѣлаго, опредѣляемаго общими формами и общею цѣлью, предполагаетъ особое абсолютное первоначало, и это первоначало не есть только основаніе общихъ формъ и цѣли міра, но также основаніе единичнаго бытія, поскольку единичныя существа не имѣютъ отдѣльнаго бытія, сами по себѣ, а существуютъ лишь въ отношеніи ко всему космосу. Опредѣленіе абсолютнаго первоначала или метафизической сущности въ собственномъ смыслѣ, составляющее высшую задачу философіи, возможно поскольку дѣйствительный космосъ, какъ проявленіе метафизической сущности, доступенъ намъ чрезъ внутренній и внѣшній опытъ и поскольку характеромъ проявленія опредѣляется характеръ проявляющагося. И если бъ оказалось, что отношенія дѣйствительнаго космоса заставляютъ предполагать въ ихъ метафизическомъ первоначалѣ опредѣленія, аналогичныя съ тѣми, какія мы знаемъ въ своемъ духовномъ бытіи, то мы получили бы положительное, хотя и весьма общее, познаніе о метафизическомъ существѣ космоса по аналогіи съ своимъ собственнымъ существомъ.

Изъ этихъ краткихъ указаній, надѣюсь, г. Кавелину будетъ ясно,

почему я приписываю большую важность философіи Шопенгауэра и Гартмана, несмотря на очевидную несостоятельность этой философіи въ смыслѣ полной и окончательной системы, и почему я не могу придавать никакого положительнаго значенія такъ называемому позитивизму. Всякія дальнѣйшія объясненія въ сферѣ метафизическихъ вопросовъ были бы пока преждевременны, и потому я окончу, резюмируя сказанное.

1) Во внѣшнемъ или предметномъ познаніи, то есть въ познаніи, происходящемъ изъ данныхъ внѣшнихъ чувствъ, мы познаемъ только реальныя отношенія дѣйствительныхъ существъ, то есть ихъ внѣшнее взаимодѣйствіе.

2) Въ опытѣ внутреннемъ, то есть происходящемъ изъ данныхъ самосознанія, мы познаемъ уже не отношенія только, а нѣкоторое дѣйствительное психическое существо, именно наше собственное, и только во внутреннемъ опытѣ возможно непосредственное познаніе существа вообще, или то, что я называю существеннымъ познаніемъ.

3) Чрезъ логическое соотношеніе данныхъ внутренняго и внѣшняго опыта мы можемъ имѣть и имѣемъ нѣкоторое познаніе и о другихъ существахъ внѣ насъ, при томъ какъ о частныхъ существахъ, такъ и о всеединомъ метафизическомъ существѣ или абсолютномъ первоначалѣ космоса.

Три силы*.

1877.

Отъ начала исторiи три коренныя силы управляли человѣческимъ развитiемъ. Первая стремится подчинить человѣчество во всѣхъ сферахъ и на всѣхъ степеняхъ его жизни одному верховному началу, въ его исключительномъ единствѣ стремится смѣшать и слить все многообразiе частныхъ формъ, подавить самостоятельность лица, свободу личной жизни. Одинъ господинъ и мертвая масса рабовъ — вотъ послѣднее осуществленiе этой силы. Если бы она получила исключительное преобладанiе, то человѣчество окаменѣло бы въ мертвомъ однообразiи и неподвижности. Но вмѣстѣ съ этой силой дѣйствуетъ другая, прямо противоположная; она стремится разбить твердыню мертваго единства, дать вездѣ свободу частнымъ формамъ жизни, свободу лицу и его дѣятельности; подъ ея влiянiемъ отдѣльные элементы человѣчества становятся исходными точками жизни, дѣйствуютъ исключительно изъ себя и для себя, общее теряетъ значенiе реальнаго существеннаго бытiя, превращается въ что-то отвлеченное, пустое, въ формальный законъ, а наконецъ, и совсѣмъ лишается всякаго смысла. Всеобщiй эгоизмъ и анархiя, множественность отдѣльныхъ единицъ безъ всякой внутренней связи — вотъ крайнее выраженiе этой силы. Если бы она получила исключительное преобладанiе, то человѣчество распалось бы на свои составныя стихiи, жиз-

* Печатая эту рѣчь въ томъ видѣ, какъ она была прочитана въ публичномъ засѣданiи Общества Любителей Россiйской Словесности, считаю нужнымъ замѣтить, что болѣе подробное развитiе той же темы будетъ дано мною въ историческихъ пролегоменахъ къ сочиненiю „О началахъ цѣльнаго знанiя“, котораго первая часть теперь печатается.

ненная связь порвалась бы, и исторія окончилась войной всѣхъ противъ всѣхъ, самоистребленіемъ человѣчества. Обѣ эти силы имѣютъ отрицательный, исключительный характеръ; первая исключаетъ свободную множественность частныхъ формъ и личныхъ элементовъ, свободное движеніе, прогрессъ, — вторая столь же отрицательно относится къ единству, къ общему верховному началу жизни, разрываетъ солидарность цѣлаго. Если бы только эти двѣ силы управляли исторіей человѣчества, то въ ней не было бы ничего кромѣ вражды и борьбы, не было бы никакого положительнаго содержанія; въ результатѣ исторія была бы только механическимъ движеніемъ, опредѣляемымъ двумя противоположными силами и идущимъ по ихъ діагонали. Внутренней цѣлости и жизни нѣтъ у обѣихъ этихъ силъ, а слѣдовательно, не могутъ онѣ ее дать и человѣчеству. Но человѣчество не есть мертвое тѣло, и исторія не есть механическое движеніе, а потому необходимо присутствіе третьей силы, которая даетъ положительное содержаніе двумъ первымъ, освобождаетъ ихъ отъ ихъ исключительности, примиряетъ единство высшаго начала съ свободной множественностью частныхъ формъ и элементовъ, созидаетъ, такимъ образомъ, цѣлость общечеловѣческаго организма и даетъ ему внутреннюю тихую жизнь. И дѣйствительно, мы находимъ въ исторіи всегда совмѣстное дѣйствіе этихъ трехъ силъ, и различіе между тѣми и другими историческими эпохами и культурами заключается только въ преобладаніи той или другой силы, *стремящейся* къ своему осуществленію, хотя *полное* осуществленіе для двухъ первыхъ силъ, именно вслѣдствіе ихъ исключительности, — физически невозможно.

Оставляя въ сторонѣ древнія времена и ограничиваясь современнымъ человѣчествомъ, мы видимъ совмѣстное существованіе трехъ историческихъ міровъ, трехъ культуръ, рѣзко между собою различающихся, — я разумѣю мусульманскій Востокъ, Западную цивилизацію и міръ Славянскій; все, что находится внѣ ихъ, не имѣетъ общаго мірового значенія, не оказываетъ прямого вліянія на исторію человѣчества. Въ какомъ же отношеніи стоятъ эти культуры къ тремъ кореннымъ силамъ историческаго развитія?

Что касается мусульманскаго Востока, то не подлежитъ никакому сомнѣнію, что онъ находится подъ преобладающимъ вліяніемъ первой силы — силы исключительнаго единства. Все тамъ подчинено единому началу религіи, и при томъ сама эта религія является съ крайне исключительнымъ характеромъ, отрицающимъ всякую мно-

жественность формъ, всякую индивидуальную свободу. Божество въ исламѣ является абсолютнымъ деспотомъ, создавшимъ по своему произволу міръ и людей, которые суть только слѣпыя орудія въ его рукахъ; единственный законъ бытія для Бога есть Его произволъ, а для человѣка — слѣпой неодолимый рокъ. Абсолютному могуществу въ Богѣ соотвѣтствуетъ въ человѣкѣ абсолютное безсиліе. Мусульманская религія прежде всего подавляетъ лицо, связываетъ личную дѣятельность, вслѣдствіе же этого, разумѣется, всѣ проявленія и различныя формы этой дѣятельности задерживаются, не обособляются, убиваются въ зародышѣ. Поэтому въ мусульманскомъ мірѣ всѣ сферы и степени общечеловѣческой жизни являются въ состояніи слитности, смѣшенія, лишены самостоятельности относительно другъ друга и всѣ вмѣстѣ подчинены одной подавляющей власти религіи. Въ сферѣ соціальной мусульманство не знаетъ различія между церковью, государствомъ и собственно обществомъ или земствомъ. Все соціальное тѣло мусульманства представляетъ сплошную безразличную массу, надъ которой возвышается одинъ деспотъ, соединяющій въ себѣ и духовную и свѣтскую высшую власть. Единственный кодексъ законовъ, опредѣляющій всѣ церковныя, политическія и общественныя отношенія, есть Алкоранъ; представители духовенства суть вмѣстѣ съ тѣмъ и судьи; впрочемъ, духовенства въ собственномъ смыслѣ нѣтъ, также какъ нѣтъ и особенной гражданской власти, а господствуетъ смѣшеніе того и другого. Подобное же смѣшеніе господствуетъ и въ области теоретической или умственной: въ мусульманскомъ мірѣ, собственно говоря, совсѣмъ не существуетъ ни положительная наука, ни философія, ни настоящая теологія, а есть только какая-то смѣсь изъ скудныхъ догматовъ Корана, изъ отрывковъ кой-какихъ философскихъ понятій, взятыхъ у грековъ, и нѣкоторыхъ эмпирическихъ свѣдѣній [1]. Вообще же вся умственная сфера въ мусульманствѣ не различилась, не обособилась отъ практической жизни, знаніе имѣетъ здѣсь только утилитарный характеръ, самостоятельнаго же теоретическаго интереса не существуетъ. Что касается до искусства, до художественнаго творчества, то и оно точно также лишено всякой самостоятельности и крайне слабо развито, несмотря на богатую фантазію восточныхъ

[1] Въ средневѣковой арабской философіи не было ни одной оригинальной идеи: она только пережевывала Аристотеля. Во всякомъ случаѣ эта философія оказалась пустоцвѣтомъ и не оставила никакого слѣда ва Востокѣ.

народовъ: гнетъ односторонняго религіознаго начала помѣшалъ этой фантазіи выразиться въ объективныхъ идеальныхъ образахъ. Ваяніе и живопись, какъ извѣстно, прямо запрещены Кораномъ и не существуютъ совсѣмъ въ мусульманскомъ мірѣ. Поэзія не пошла здѣсь дальше той непосредственной формы, которая существуетъ вездѣ, гдѣ есть человѣкъ, т. е. лирики [2]. Что же касается до музыки, то на ней особенно ясно отразился характеръ исключительнаго монизма; богатство звуковъ европейской музыки совершенно непонятно для восточнаго человѣка: самая идея музыкальной гармоніи для него не существуетъ, онъ видитъ въ ней только разногласіе и произволъ, его же собственная музыка (если только можно называть это музыкой) состоитъ единственно въ монотонномъ повтореніи однѣхъ и тѣхъ же нотъ. Такимъ образомъ, какъ въ сферѣ общественныхъ отношеній, такъ и въ сферѣ умственной, а равно и въ сферѣ творчества подавляющая власть исключительнаго религіознаго начала не допускаетъ никакой самостоятельной жизни и развитія. Если личное сознаніе безусловно подчинено одному религіозному принципу, крайне скудному и исключительному, если человѣкъ считаетъ себя только безразличнымъ орудіемъ въ рукахъ слѣпого, по безсмысленному произволу дѣйствующаго божества, то понятно, что изъ такого человѣка не можетъ выйти ни великаго политика, ни великаго ученаго или философа, ни геніальнаго художника, а выйдетъ только помѣшанный фанатикъ, каковы и суть самые лучшіе представители мусульманства [3].

Что мусульманскій Востокъ находится подъ господствомъ первой изъ трехъ силъ, подавляющей всѣ жизненные элементы и враждебной всякому развитію, это доказывается кромѣ приведенныхъ харак-

[2] Богатая персидская поэзія не принадлежитъ мусульманскому міру, часть ея коренится въ древнѣйшемъ иранскомъ эпосѣ, другая же часть не только осталась чужда вліянію ислама, но даже проникнута протестомъ противъ него.

[3] Я разумѣю мусульманскихъ дервишей или святыхъ. Во всякой религіи святость состоитъ въ томъ, чтобы чрезъ уподобленіе себя божеству достигнуть полнѣйшаго съ нимъ соединенія. Но характеристично, въ чемъ полагается это соединеніе и какъ оно достигается. Для мусульманскаго дервиша оно сводится къ совершенному заглушенію личнаго сознанія и чувства, такъ какъ его исключительное божество не терпитъ другого *я* рядомъ съ собою. Цѣль достигнута, когда человѣкъ приведенъ въ состояніе безсознательности и анэстезіи, для чего употребляются чисто механическія сред-

теристическихъ чертъ еще тѣмъ простымъ фактомъ, что въ теченіе двѣнадцати столѣтій мусульманскій міръ не сдѣлалъ ни одного шага на пути внутренняго развитія; нельзя указать здѣсь ни на одинъ признакъ послѣдовательнаго органическаго прогресса. Мусульманство сохранилось неизмѣнно въ томъ состояніи, въ какомъ было при первыхъ калифахъ, но не могло сохранить прежней силы, ибо по закону жизни, не идя впередъ, оно тѣмъ самымъ шло назадъ, и потому неудивительно, что современный мусульманскій міръ представляетъ картину такого жалкаго упадка.

Прямо противоположный характеръ являетъ, какъ извѣстно, Западная цивилизація; здѣсь мы видимъ быстрое и непрерывное развитіе, свободную игру силъ, самостоятельность и исключительное самоутвержденіе всѣхъ частныхъ формъ и индивидуальныхъ элементовъ — признаки, несомнѣнно показывающіе, что эта цивилизація находится подъ господствующимъ вліяніемъ второго изъ трехъ историческихъ началъ. Уже самый религіозный принципъ, легшій въ основу Западной цивилизаціи, хотя онъ представлялъ лишь односторонною и, слѣдовательно, искаженную форму христіанства, былъ все-таки же несравненно богаче и способнѣе къ развитію, нежели исламъ. Но и этотъ принципъ съ самыхъ первыхъ временъ западной исторіи не является исключительной силой, подавляющей всѣ другія: волей-неволей онъ долженъ считаться съ чуждыми ему началами. Ибо рядомъ съ представительницей религіознаго единства — римскою церковью — выступаетъ міръ германскихъ варваровъ, принявшій католичество, но далеко не проникнутый имъ, сохранившій начало не только отличное отъ католическаго, но и прямо ему враждебное — начало безусловной индивидуальной свободы, верховнаго значенія личности. Этотъ первоначальный дуализмъ германо-римскаго міра послужилъ основаніемъ для новыхъ обособленій. Ибо каждый частный элементъ на Западѣ, имѣя передъ собою не одно начало, которое его всецѣло бы подчиняло себѣ, а два противоположныя и враждебныя между собою, тѣмъ самымъ получалъ для себя свободу: существованіе другого начала освобождало его отъ исключительной власти перваго и наоборотъ.

ства. Такимъ образомъ, соединеніе съ божествомъ для человѣка равносильно здѣсь уничтоженію его личнаго бытія, и мусульманство въ своемъ крайнемъ послѣдовательномъ выраженіи является только карикатурой буддизма.

Каждая сфера дѣятельности, каждая форма жизни на Западѣ, обособившись и отдѣлившись отъ всѣхъ другихъ, стремится въ этой своей отдѣльности получить абсолютное значенiе, исключить всѣ остальныя, стать одна всѣмъ, и вмѣсто того, по непреложному закону конечнаго бытiя, приходитъ въ своей изолированности къ безсилiю и ничтожеству, захватывая чуждую область, теряетъ силу въ своей собственной. Такъ, церковь западная, отдѣлившись отъ государства, но присвоивая себѣ въ этой отдѣльности государственное значенiе, сама ставшая церковнымъ государствомъ, кончаетъ тѣмъ, что теряетъ всякую власть надъ государствомъ и надъ обществомъ. Точно также государство, отдѣленное и отъ церкви, и отъ народа, и въ своей исключительной централизацiи присвоившее себѣ абсолютное значенiе, подъ конецъ лишается всякой самостоятельности, превращается въ безразличную форму общества, въ исполнительное орудiе народнаго голосованiя, а самъ народъ или земство, возставшее и противъ церкви и противъ государства, какъ только побѣждаетъ ихъ, въ своемъ революцiонномъ движенiи не можетъ удержать своего единства, распадается на враждебные классы и затѣмъ необходимо долженъ распасться и на враждебныя личности. Общественный организмъ Запада, раздѣлившiйся сначала на частные организмы, между собою враждебные, долженъ подъ конецъ раздробиться на послѣднiе элементы, на атомы общества, т. е. отдѣльныя лица, и эгоизмъ корпоративный, кастовой долженъ перейти въ эгоизмъ личный. Принципъ этого послѣдняго распаденiя былъ впервые ясно выраженъ въ великомъ революцiонномъ движенiи прошлаго вѣка, которое, такимъ образомъ, и можно считать началомъ полнаго откровенiя той силы, которая двигала всѣмъ западнымъ развитiемъ. Революцiя передала верховную власть народу въ смыслѣ простой суммы отдѣльныхъ лицъ, все единство которыхъ сводится лишь къ случайному согласiю желанiй и интересовъ, — согласiю, котораго можетъ и не быть. Уничтоживъ тѣ традицiонныя связи, тѣ идеальныя начала, которыя въ старой Европѣ дѣлали каждое отдѣльное лицо только элементомъ высшей общественной группы, и раздѣляя человѣчество, соединяли людей, — разорвавъ эти связи, революцiонное движенiе предоставило каждое лицо самому себѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ уничтожило его органическое различiе отъ другихъ. Въ старой Европѣ это различiе и, слѣдовательно, неравенство лицъ обусловливалось принадлежностью къ той или другой общественной группѣ и мѣстомъ, въ ней занимаемымъ. Съ уничтоже-

ніемъ же этихъ группъ въ ихъ прежнемъ значеніи исчезло и органическое неравенство, осталось только низшее натуральное неравенство личныхъ силъ. Изъ свободнаго проявленія этихъ силъ должны были создаться новыя формы жизни на мѣсто разрушеннаго міра. Но никакихъ положительныхъ основаній для такого новаго творчества не было дано революціоннымъ движеніемъ. Легко видѣть въ самомъ дѣлѣ, что принципъ свободы самъ по себѣ имѣетъ только отрицательное значеніе. Я могу жить и дѣйствовать свободно, т. е. не встрѣчая никакихъ произвольныхъ препятствій или стѣсненій, но этимъ, очевидно, нисколько не опредѣляется положительная цѣль моей дѣятельности, содержаніе моей жизни. Въ старой Европѣ жизнь человѣческая получила свое идеальное содержаніе отъ католичества съ одной стороны и отъ рыцарскаго феодализма съ другой. Это идеальное содержаніе давало старой Европѣ ея относительное единство и высокую героическую силу, хотя уже оно таило въ себѣ начало того дуализма, который долженъ былъ необходимо привести къ послѣдующему распаденію. Революція окончательно отвергла старые идеалы, что было, разумѣется, необходимо, но по своему отрицательному характеру не могла дать новыхъ. Она освободила индивидуальные элементы, дала имъ абсолютное значеніе, но лишила ихъ дѣятельность необходимой почвы и пищи, поэтому мы видимъ, что чрезмѣрное развитіе индивидуализма въ современномъ Западѣ ведетъ прямо къ своему противоположному — къ всеобщему обезличенію и опошленію. Крайняя напряженность личнаго сознанія, не находя себѣ соотвѣтствующаго предмета, переходитъ въ пустой и мелкій эгоизмъ, который всѣхъ уравниваетъ. Старая Европа въ богатомъ развитіи своихъ силъ произвела великое многообразіе формъ, множество оригинальныхъ, причудливыхъ явленій; были у нея святые монахи, что изъ христіанской любви къ ближнему жгли людей тысячами; были благородные рыцари, всю жизнь сражавшіеся за дамъ, которыхъ никогда не видали; были философы, дѣлавшіе золото и умиравшіе съ голоду; были ученые схоластики, разсуждавшіе о богословіи какъ математики, а о математикѣ какъ богословы. Только эти оригинальности, эти дикія величія дѣлаютъ Западный міръ интереснымъ для мыслителя и привлекательнымъ для художника. Все его положительное содержаніе въ прошломъ, нынѣ же, какъ извѣстно, единственное величіе, еще сохраняющее свою силу на Западѣ, есть величіе капитала; единственное существенное различіе и неравенство между людьми, еще существующее тамъ — это неравенство богача

и пролетарія, но и ему грозитъ великая опасность со стороны революціоннаго соціализма. Соціализмъ имѣетъ задачей преобразовать экономическія отношенія общества введеніемъ большей равномѣрности въ распредѣленіи матеріальнаго богатства. Едва ли можно сомнѣваться, что соціализму обезпеченъ на Западѣ скорый успѣхъ въ смыслѣ побѣды и господства рабочаго сословія. Но настоящая цѣль этимъ достигнута не будетъ. Ибо какъ вслѣдъ за побѣдой третьяго сословія (буржуазія) выступило враждебное ему четвертое, такъ и предстоящая побѣда этого послѣдняго вызоветъ навѣрно пятое, т. е. новый пролетаріатъ и т. д. Противъ соціально-экономической болѣзни Запада, какъ противъ рака, всякія операціи будутъ только палліативами. Во всякомъ случаѣ, смѣшно было бы видѣть въ соціализмѣ какое-то великое откровеніе, долженствующее обновить человѣчество. Если въ самомъ дѣлѣ предположить даже полное осуществленіе соціалистической задачи, когда все человѣчество равномѣрно будетъ пользоваться матеріальными благами и удобствами цивилизованной жизни, съ тѣмъ большею силою станетъ передъ нимъ тотъ же вопросъ о положительномъ содержаніи этой жизни, о настоящей цѣли человѣческой дѣятельности, а на этотъ вопросъ соціализмъ, какъ и все западное развитіе, не даетъ отвѣта.

Правда, много толкуютъ о томъ, что на мѣсто идеальнаго содержанія старой жизни, основаннаго на *вѣрѣ*, дается новое, основанное на *знаніи*, на наукѣ; и пока эти рѣчи не выходятъ за предѣлы общностей, можно подумать, что дѣло идетъ о чемъ-то великомъ, но стоитъ только посмотрѣть поближе, какое же это знаніе, какая наука, и великое очень скоро переходитъ въ смѣшное. Въ области знанія Западный міръ постигла та же судьба, какъ и въ области жизни общественной: абсолютизмъ теологіи смѣнился абсолютизмъ философіи, которая въ свою очередь должна уступить мѣсто абсолютизму эмпирической положительной науки, т. е. такой, которая имѣетъ своимъ предметомъ не начала и причины, а только явленія и ихъ общіе законы. Но общіе законы суть только общіе факты, и, по признанію одного изъ представителей эмпиризма, высшее совершенство для положительной науки можетъ состоять лишь въ томъ, чтобы имѣть возможность свести всѣ явленія къ одному общему закону или общему факту, напр., къ факту всемірнаго тяготѣнія, который уже не сводимъ ни къ чему другому, а можетъ быть только констатированъ наукой. Но для ума человѣческаго теоретическій интересъ заключается

не въ познанiи факта какъ такого, не въ констатированiи его существованiя, а въ его объясненiи, т. е. въ познанiи его причинъ, а отъ этого-то познанiя и отказывается современная наука. Я спрашиваю: почему совершается такое-то явленiе, и получаю въ отвѣтъ отъ науки, что это есть только частный случай другого, болѣе общаго явленiя, о которомъ наука можетъ сказать только, что оно существуетъ. Очевидно, что отвѣтъ не имѣетъ никакого отношенiя къ вопросу и что современная наука предлагаетъ нашему уму камни вмѣсто хлѣба. Не менѣе очевидно, что такая наука не можетъ имѣть прямого отношенiя ни къ какимъ живымъ вопросамъ, ни къ какимъ высшимъ цѣлямъ человѣческой дѣятельности, и притязанiе давать для жизни идеальное содержанiе было бы со стороны *такой* науки только забавнымъ. Если же подлинной задачей науки признавать не это простое констатированiе общихъ фактовъ или законовъ, а ихъ дѣйствительное объясненiе, то должно сказать, что въ настоящее время наука совсѣмъ не существуетъ, все же, что̀ носитъ теперь это имя, представляетъ на самомъ дѣлѣ только безформенный и безразличный матерiалъ будущей истинной науки, и понятно, что зиждительныя начала, необходимыя для того, чтобы этотъ матерiалъ превратился въ стройное научное зданiе, не могутъ быть выведены изъ самаго этого матерiала, какъ планъ постройки не можетъ быть выведенъ изъ кирпичей, которые для нея употребляются. Эти зиждительныя начала должны быть получены отъ высшаго рода знанiя, отъ того знанiя, которое имѣетъ своимъ предметомъ абсолютныя начала и причины, слѣдовательно, истинное построенiе науки возможно только въ ея тѣсномъ внутреннемъ союзѣ съ теологiей и философiей, какъ высшими членами одного умственнаго организма, который только въ этой своей цѣлости можетъ получить силу и надъ жизнью. Но такой синтезъ совершенно противорѣчитъ общему духу западнаго развитiя: та исключающая отрицательная сила, которая раздѣлила и уединила различныя сферы жизни и знанiя, не можетъ сама по себѣ снова соединить ихъ. Лучшимъ тому доказательствомъ могутъ служить тѣ неудачныя попытки синтеза, которыя мы встрѣчаемъ на Западѣ. Такъ, напр., метафизическiя системы Шопенгауэра и Гартмана (при всемъ ихъ значенiи въ другихъ отношенiяхъ) настолько сами безсильны въ области верховныхъ началъ знанiя и жизни, что должны обращаться за этими началами — къ буддизму.

Если, такимъ образомъ, идеальное содержанiе для жизни не въ

состоянiи дать современная наука, то то же самое должно сказать и о современномъ искусствѣ. Для того, чтобы творить вѣчные истинно-художественные образы, необходимо прежде всего вѣрить въ высшую дѣйствительность идеальнаго мiра. И какъ можетъ давать вѣчные идеалы для жизни такое искусство, которое не хочетъ ничего знать кромѣ этой самой жизни въ ея обиходной поверхностной дѣйствительности, стремится быть только ея точнымъ воспроизведенiемъ? Разумѣется, такое воспроизведенiе даже невозможно, и искусство, отказываясь отъ идеализацiи, переходитъ въ каррикатуру.

И въ сферѣ общественной жизни и въ сферѣ знанiя и творчества вторая историческая сила, управляющая развитiемъ Западной цивилизацiи, будучи предоставлена сама себѣ, неудержимо приводитъ подъ конецъ къ всеобщему разложенiю на низшiе составные элементы, къ потерѣ всякаго универсальнаго содержанiя, всѣхъ безусловныхъ началъ бытiя. И если мусульманскiй Востокъ, какъ мы видѣли, совершенно уничтожаетъ человѣка и утверждаетъ только *безчеловѣчнаго бога,* то Западная цивилизацiя стремится прежде всего къ исключительному утвержденiю *безбожнаго человѣка,* т. е. человѣка, взятаго въ его кажущейся поверхностной отдѣльности и дѣйствительности и въ этомъ ложномъ положенiи признаваемаго вмѣстѣ и какъ единственное божество и какъ ничтожный атомъ — какъ божество для себя, субъективно, и какъ ничтожный атомъ — объективно, по отношенiю къ внѣшнему мiру, котораго онъ есть отдѣльная частица въ безконечномъ пространствѣ и преходящее явленiе въ безконечномъ времени. Понятно, что все, что можетъ произвести такой человѣкъ, будетъ дробнымъ, частнымъ, лишеннымъ внутренняго единства и безусловнаго содержанiя, ограниченнымъ одною поверхностью, никогда не доходящимъ до настоящаго средоточiя. Отдѣльный личный интересъ, случайный фактъ, мелкая подробность — атомизмъ въ жизни, атомизмъ въ наукѣ, атомизмъ въ искусствѣ — вотъ послѣднее слово Западной цивилизацiи. Она выработала частныя формы и внѣшнiй матерiалъ жизни, но внутренняго содержанiя самой жизни не дала человѣчеству; обособивъ отдѣльные элементы, она довела ихъ до крайней степени развитiя, какая только возможна въ ихъ отдѣльности; но безъ внутренняго органическаго единства они лишены живого духа, и все это богатство является мертвымъ капиталомъ. И если исторiя человѣчества не должна кончиться этимъ отрицательнымъ результатомъ, этимъ ничтожествомъ, если должна выступить новая истори-

ческая сила, то задача этой силы будетъ уже не въ томъ, чтобы вырабатывать отдѣльные элементы жизни и знанія, созидать новыя культурныя формы, а въ томъ, чтобъ оживить, одухотворить враждебные, мертвые въ своей враждѣ элементы высшимъ примирительнымъ началомъ, дать имъ общее безусловное содержаніе и тѣмъ освободить ихъ отъ необходимости исключительнаго самоутвержденія и взаимнаго отрицанія.

Но откуда можетъ быть взято это безусловное содержаніе жизни и знанія? Если бы человѣкъ имѣлъ его въ самомъ себѣ, онъ не могъ бы ни утратить, ни искать его. Оно должно быть внѣ его какъ частнаго, относительнаго существа. Но не можетъ оно быть и во внѣшнемъ мірѣ, ибо этотъ міръ представляетъ только низшія ступени того развитія, на вершинѣ котораго находится самъ человѣкъ, и если онъ не можетъ найти безусловныхъ началъ въ самомъ себѣ, то въ низшей природѣ еще менѣе; и тотъ, кто кромѣ этой видимой дѣйствительности себя и внѣшняго міра не признаетъ никакой другой, долженъ отказаться отъ всякаго идеальнаго содержанія жизни, отъ всякаго истиннаго знанія и творчества. Въ такомъ случаѣ человѣку остается только низшая животная жизнь; но счастье въ этой низшей жизни зависитъ отъ слѣпого случая и если даже достигается, то всегда оказывается иллюзіей, и такъ какъ съ другой стороны стремленіе къ высшему и при сознаніи его неудовлетворимости все-таки остается, но служитъ только источникомъ величайшихъ страданій, то естественнымъ заключеніемъ является, что жизнь есть игра, которая не стоитъ свѣчъ, и совершенное ничтожество представляется какъ желанный конецъ и для отдѣльнаго лица и для всего человѣчества. Избѣжать этого заключенія можно только признавая выше человѣка и внѣшней природы другой, безусловный, божественный міръ, безконечно болѣе дѣйствительный, богатый и живой, нежели этотъ міръ призрачныхъ поверхностныхъ явленій, и такое признаніе тѣмъ естественнѣе, что самъ человѣкъ по своему вѣчному началу принадлежитъ къ тому высшему міру и смутное воспоминаніе о немъ такъ или иначе сохраняется у всякаго, кто еще не совсѣмъ утратилъ человѣческое достоинство.

Итакъ, третья сила, долженствующая дать человѣческому развитію его безусловное содержаніе, можетъ быть только откровеніемъ высшаго божественнаго міра, и тѣ люди, тотъ народъ, черезъ который эта сила имѣетъ проявиться, долженъ быть только *посредникомъ*

между человѣчествомъ и тѣмъ міромъ, свободнымъ, сознательнымъ орудіемъ послѣдняго. Такой народъ не долженъ имѣть никакой спеціальной ограниченной задачи, онъ не призванъ работать надъ формами и элементами человѣческаго существованія, а только сообщить живую душу, дать жизнь и цѣлость разорванному и омертвѣлому человѣчеству черезъ соединеніе его съ вѣчнымъ божественнымъ началомъ. Такой народъ не нуждается ни въ какихъ особенныхъ преимуществахъ, ни въ какихъ спеціальныхъ силахъ и внѣшнихъ дарованіяхъ, ибо онъ дѣйствуетъ не отъ себя, осуществляетъ не свое. Отъ народа — носителя третьей божественной силы требуется только свобода отъ всякой ограниченности и односторонности, возвышеніе надъ узкими спеціальными интересами, требуется, чтобъ онъ не утверждалъ себя съ исключительной энергіей въ какой-нибудь частной низшей сферѣ дѣятельности и знанія, требуется равнодушіе ко всей этой жизни съ ея мелкими интересами, всецѣлая вѣра въ положительную дѣйствительность высшаго міра и покорное къ нему отношеніе. А эти свойства, несомнѣнно, принадлежатъ племенному характеру Славянства, въ особенности же національному характеру русскаго народа. Но и историческія условія не позволяютъ намъ искать другого носителя третьей силы внѣ Славянства и его главнаго представителя — народа русскаго, ибо всѣ остальные историческіе народы находятся подъ преобладающей властью той или другой изъ двухъ первыхъ исключительныхъ силъ: восточные народы — подъ властью первой, западные — подъ властью второй силы. Только Славянство и въ особенности Россія осталась свободною отъ этихъ двухъ низшихъ потенцій и, слѣдовательно, можетъ стать историческимъ проводникомъ третьей. Между тѣмъ, двѣ первыя силы совершили кругъ своего проявленія и привели народы, имъ подвластные, къ духовной смерти и разложенію. Итакъ, повторяю, или это есть конецъ исторіи, или неизбѣжное обнаруженіе третьей всецѣлой силы, единственнымъ носителемъ которой можетъ быть только Славянство и народъ русскій.

Внѣшній образъ раба, въ которомъ находится нашъ народъ, жалкое положеніе Россіи въ экономическомъ и другихъ отношеніяхъ не только не можетъ служить возраженіемъ противъ ея призванія, но скорѣе подтверждаетъ его. Ибо та высшая сила, которую русскій народъ долженъ провести въ человѣчество, есть сила не отъ міра сего, и внѣшнее богатство и порядокъ относительно ея не имѣютъ никакого значенія. Великое историческое призваніе Россіи, отъ ко-

тораго только получаютъ значеніе и ея ближайшія задачи, есть призваніе религіозное въ высшемъ смыслѣ этого слова. Когда воля и умъ людей вступятъ въ дѣйствительное общеніе съ вѣчно и истинно существующимъ, тогда только получатъ свое положительное значеніе и цѣну всѣ частные формы и элементы жизни и знанія — всѣ они будутъ необходимыми органами или посредствами одного живого цѣлаго. Ихъ противорѣчіе и вражда, основанныя на исключительномъ самоутвержденіи каждаго, необходимо исчезнуть, какъ только всѣ вмѣстѣ свободно подчинятся одному общему началу и средоточію.

Когда наступитъ часъ обнаруженія для Россіи ея историческаго призванія, — никто не можетъ сказать, но все показываетъ, что часъ этотъ близокъ, даже несмотря на то, что въ русскомъ обществѣ не существуетъ почти никакого дѣйствительнаго сознанія своей высшей задачи. Но великія внѣшнія событія, обыкновенно, предшествуютъ великимъ пробужденіямъ общественнаго сознанія. Такъ, даже крымская война, совершенно безплодная въ политическомъ отношеніи, сильно, однако, повліяла на сознаніе нашего общества. Отрицательному результату этой войны соотвѣтствовалъ и отрицательный характеръ пробужденнаго ею сознанія. Должно надѣяться, что готовящаяся великая борьба послужитъ могущественнымъ толчкомъ для пробужденія *положительнаго сознанія* русскаго народа. А до тѣхъ поръ мы, имѣющіе несчастье принадлежать къ русской интеллигенціи, которая, вмѣсто образа и подобія Божія, все еще продолжаетъ носить образъ и подобіе обезьяны, — мы должны же, наконецъ, увидѣть свое жалкое положеніе, должны постараться возстановить въ себѣ русскій народный характеръ, перестать творить себѣ кумира изо всякой узкой ничтожной идейки, должны стать равнодушнѣе къ ограниченнымъ интересамъ этой жизни, свободно и разумно увѣровать въ другую, высшую дѣйствительность. Конечно, эта вѣра не зависитъ отъ одного желанія, но нельзя также думать, что она есть чистая случайность или падаетъ прямо съ неба. Эта вѣра есть необходимый результатъ внутренняго душевнаго процесса — процесса рѣшительнаго освобожденія отъ той житейской дряни, которая наполняетъ наше сердце, и отъ той мнимо научной школьной дряни, которая наполняетъ нашу голову. Ибо отрицаніе низшаго содержанія есть тѣмъ самымъ утвержденіе высшаго и, изгоняя изъ своей души ложныхъ божковъ и кумировъ, мы тѣмъ самымъ вводимъ въ нее истинное Божество.

Опытъ синтетической философіи.

Нѣсколько словъ о книгѣ епископа Никанора: „Позитивная философія и сверхчувственное бытіе“. Томъ II. Спб. 1876.

Первый томъ сочиненія епископа Никанора заключалъ въ себѣ предварительное гносеологическое изслѣдованіе. Въ настоящемъ томѣ авторъ вступаетъ въ область положительныхъ воззрѣній. Здѣсь особеннаго вниманія заслуживаетъ ученіе объ *абсолютномъ* и объ *идеяхъ* или *идосахъ* (*ειδος*).

«Мы необходимо мыслимъ двоякое абсолютное: *положительное* (безконечность, или абсолютное бытіе) и *отрицательное* (абсолютное ничто). Въ математикѣ мы имѣемъ: $1 : \infty = 0$, отсюда $1 = \infty \times 0$. Переводя это выраженіе на языкъ метафизики, мы приходимъ къ тому положенію, что всякое конечное бытіе есть результатъ самоограниченія абсолютнаго бытія абсолютнымъ ничто.

«Абсолютное бытіе и абсолютное небытіе суть понятія противоположныя другъ другу абсолютно, радикально, такъ какъ первое есть безконечная цѣльная сумма всевозможнаго бытія, а послѣднее — есть отрицаніе всевозможнаго самомалѣйшаго бытія.

«Эти абсолютно-противоположныя данныя суть данныя граничныя, такъ какъ ими ограничиваются всѣ конечныя бытія и даже представленія объ необъятности солнечныхъ системъ до реальнаго атома, которыя не способны ни превысить своею величиною границу бытія безпредѣльнаго, ни низойти своею малостью за границу отсутствія всякаго бытія» (39).

«Реальное значеніе отрицательнаго абсолюта основывается на томъ, что метафизическій, какъ и математическій нуль, не есть голое ничто, которое ничѣмъ бы не давало о себѣ знать, — но, напро-

тивъ того, тотъ нуль обнаруживается какъ ничто абсолютно необходимое, которое въ качествѣ неизбѣжнаго ингредіента вторгается во всякое ограниченіе абсолютнаго бытія, значитъ и въ осуществленіе всякаго ограниченнаго бытія, въ различеніе всякаго ограниченнаго существованія отъ всякаго другого, въ различеніе того, что извѣстное существованіе извѣстнымъ предѣломъ — пространственнымъ ли, или временнымъ, или другимъ какимъ-либо чувственнымъ или мысленнымъ — заканчивается, что извѣстное явленіе заканчивается какими-либо имѣющими свой предѣлъ, соприкасающимися съ небытіемъ качествами, послѣ чего изъ нѣдръ небытія выдѣляется другое явленіе, другой предметъ. И это-то реальное положеніе предѣла, это дѣйствительное отрицаніе, въ данномъ пунктѣ, дѣйствительнаго бытія невольно и наталкиваетъ нашу мысль на реальную неизбѣжность небытія вообще, небытія абсолютнаго, организуя самый нашъ разумъ такимъ образомъ, что онъ по структурѣ своей естественно и невольно приходитъ къ сознанію абсолютно необходимаго закона отрицанія, ограниченія, положенія предѣла и конца бытію небытіемъ вообще. Есть только бытіе, а небытія нѣтъ; но небытіе полагаетъ конецъ, предѣлъ, границу бытія, отъ чего и происходитъ бытіе ограниченное, вслѣдствіе чего происхожденіе этого бытія становится и мыслимымъ и чувственнымъ, понятнымъ и для формальнаго разсудка и дѣйствительнымъ для ограниченнаго ощущенія» (44).

«Математика дѣлаетъ доступнымъ пониманію тотъ законъ въ приложеніи къ понятіямъ метафизическимъ, что если безконечное и ничто можно и должно назвать граничными полюсами поверхъ безпредѣльнаго ряда бытій ограниченныхъ, — то индивидуальную единицу слѣдуетъ назвать среднимъ между противоположными полюсами, пунктомъ безразличія. Съ той же точки зрѣнія, при сопоставленіи метафизики съ математикою, дѣлаются наглядными и слѣдующіе существенно-важные законы: 1) пунктъ безразличія, связывающій въ единство два полярно противоположные полюса абсолютнаго, можно передвигать въ отношеніи къ абсолютному сколько угодно въ ту и другую сторону, при чемъ отношеніе между полярными абсолютными не измѣнится (ибо съ одной стороны положительная безконечность, или безконечно большая величина, получается при увеличеніи въ безконечное число разъ какой угодно конечной величины, и съ другой стороны, отрицательная безконечность, или нуль, точно также получается при уменьшеніи въ безконечное число разъ какой

угодно конечной величины); 2) этимъ пунктомъ безразличія можетъ быть индивидъ, также какъ и видъ, и родъ, и высшій родъ и т. д. Зато въ свою очередь и индивидъ оказывается суммою меньшихъ частей, изъ которыхъ каждая въ свою очередь можетъ быть принята за точку отправленія въ восхожденіи и нисхожденіи въ противоположныхъ полюсахъ абсолюта, ибо каждая конечная величина, какъ бы велика или мала она ни была, можетъ одинаково умножаться и дѣлиться на безконечность. Поэтому 3) всякая единица, всякое ограниченное бытіе по сущности своей есть произведеніе ограниченія абсолютнаго бытія абсолютнымъ небытіемъ; въ то же время всякое ограниченное бытіе совершенно естественно бываетъ частью единицы высшей и суммою дробей низшихъ, и, наконецъ, оно всегда есть и центръ, связующій въ себѣ въ ограниченное индивидуальное единство не только свои заключающіяся въ немъ части, но чрезъ заключающіяся въ немъ низшія единства и высшія, которыхъ оно само составляетъ часть, — центръ, точно также связующій въ ограниченное единство два противоположные полюса абсолютнаго бытія и небытія» (43).

Далѣе авторъ доказываетъ, что: 1) положительный абсолютъ или безконечное бытіе есть бытіе не только дѣйствительное, но и безусловно необходимое, бытіе не идеальное только, но и реальное, къ которому ведутъ своими особыми путями химія, какъ къ первоосновному простому невещественному веществу, физика, какъ къ единой первоначальной, никогда не дающейся въ опытѣ силѣ, наконецъ, позитивная логика, какъ къ неизмѣнному всеобщему закону, абсолютной первопричинѣ и первоосновѣ не только бытія, но и знанія, какъ и обратно, — не только знанія, но и бытія, — что 2) это бытіе существуетъ независимо отъ доступныхъ нашему опыту явленій, такъ какъ ни одно изъ этихъ явленій не есть абсолютное, хотя каждое и коренится своими основаніями въ абсолютномъ; 3) абсолютное бытіе не есть явленіе даже самое великое и всеобъемлющее, каковъ самый міръ, не только дѣйствительный, но и мыслимый, такъ какъ отъ абсолютнаго мы должны отбрасывать всякія ограниченія, а міръ не только чувствуемый, но и мыслимый необходимо ограниченъ» (78, 79).

Такимъ образомъ, оставляя въ сторонѣ отрицательное начало или абсолютное ничто, какъ существующее не само по себѣ, а проявляющееся только въ самоограниченіи положительнаго начала, мы получаемъ два непреложно существующихъ бытія: абсолютъ, или

безконечное, и элементарныя единицы бытія конечнаго — атомы. Далѣе возникаетъ вопросъ: существуетъ ли что-либо въ дѣйствительности кромѣ атомовъ и абсолюта, которые въ области явленій, въ сферѣ внѣшняго чувства, собственно говоря не получаются? Можно ли и какимъ образомъ можно получить бытіе индивидовъ, видовъ и родовъ чувственныхъ существъ?

«Прямымъ, вытекающимъ изъ очевидности отвѣтомъ на этотъ вопросъ должно быть, что индивиды, виды и роды чувственныхъ существъ дѣйствительно существуютъ, уже, по крайней мѣрѣ, настолько, насколько представляютъ въ себѣ конгрегатъ дѣйствительно существующихъ физическихъ атомовъ. Но затѣмъ открывается еще дальнѣйшій вопросъ: должно ли въ чувственныхъ существахъ видѣть не болѣе какъ только конгрегаты атомовъ, которые въ свою очередь имѣютъ положительнымъ своимъ содержаніемъ единственно только абсолютное, или же чувственное бытіе имѣетъ свою особую сущность, отличную отъ сущности атомовъ и отъ абсолюта? Общимъ отвѣтомъ и на этотъ вопросъ должно быть, что и прочія получаемыя въ чувственномъ опытѣ бытія существуютъ, подобно тому какъ существуютъ атомы, такъ какъ въ основныхъ чертахъ существованія они сходны съ атомами, — почему, если окажется особая индивидуальная сущность въ атомахъ, отличающая ихъ отъ заключающихся въ томъ чувствѣ, тогда подобную же индивидуальную сущность и должно и не трудно будетъ отыскать также и въ прочихъ отдѣльныхъ реальностяхъ» (79, 80).

«Положительное свое содержаніе всѣ чувственно ограниченныя существованія получаютъ изъ абсолютнаго бытія, заимствуя отъ абсолютнаго небытія только свое ограниченіе и разграниченіе, а положительное и отрицательное абсолютныя, не подлежа при этомъ въ существѣ своемъ никакому ни измѣненію, ни истощенію, ни дробленію, входятъ въ составъ ограниченныхъ величинъ какъ стихійныя элементарныя данныя не долями, не дробями, не частными своими, а всею своею цѣлостью, такъ что во всякомъ ограниченномъ бытіи, начиная отъ каждаго самомалѣйшаго физическаго атома и кончая неизмѣримостью видимаго міра, всегда имѣется цѣлое единое безпредѣльное бытіе, болѣе или менѣе ограниченное небытіемъ.

«Но всякое ограниченное бытіе — единица ли то, дробь ли, — всякое тѣло, какъ и самомалѣйшій атомъ, получая всякое содержаніе отъ абсолютныхъ бытія и небытія, не есть отдѣльно ни то, ни

другое, но имѣетъ свою особую сущность, именно индивидуальную — есть единство того и другого, содержа въ себѣ по отношенію къ абсолютному цѣльность абсолютнаго бытія и небытія, а по отношенію къ другимъ ограниченнымъ величинамъ большую или меньшую пропорцію взаимно перемѣшавшихся проявленій безпредѣльнаго бытія и ничтожества, — есть именно не сумма абсолютныхъ бытія и небытія, но единое цѣльное произведеніе безпредѣльнаго бытія, математически-реально умножившаго себя на небытіе ($1 = \infty \times 0$), — есть отрицаніе, хотя не столько логическое, сколько полярное (другихъ болѣе подходящихъ терминовъ прибрать здѣсь не умѣемъ) отрицаніе, т. е. ограниченіе абсолюта положительнаго абсолютомъ отрицательнымъ, — есть безпредѣльное, умалившее себя чрезъ умноженіе на величину малѣйшую всякой самой малой дроби, есть нуль, взятый безпредѣльное количество разъ, есть нуль, осуществленный безпредѣльною мощью, есть порожденіе безпредѣльнаго, вступившаго съ небытіемъ въ непостижимо таинственную міродную связь. Безпредѣльное, какъ несложное, неистощаемое и недѣлимое, вошло въ каждое свое порожденіе не долею своею, не дробью, не частью, а всей цѣльностью, но вошло не иначе какъ въ условіяхъ союза съ своимъ отрицаніемъ, вошло самоограниченное, самоусловное. Оттого неистощимое безпредѣльное и по произведеніи міра осталось неизмѣнно безпредѣльнымъ, а міръ, осуществленный самоограниченіемъ абсолюта (абсолютной мысли или идеи, силы или мощи, воли или дѣйствія), оказался бытіемъ ограниченнымъ и потому неизмѣримо глубоко отличнымъ въ своей индивидуальной сущности отъ абсолюта. Это узелъ антиномій нашего ума, но узелъ и постиженія непостижимаго!» (81—83).

«Вотъ почему сущность вещей, за которою мы гонимся, которая и доступна нашему болѣе или менѣе ограниченному постиженію, есть сущность не элементарная, не стихійная: эта сущность у всѣхъ вещей одинакова — это безпредѣльное бытіе, самоограничившее себя абсолютнымъ небытіемъ. И тотъ и другой абсолюты для ограниченнаго постиженія необъятны. Но постижимая сущность вещей есть сущность собственно индивидуальная, которая обнаруживаетъ собственно то, въ какой мѣрѣ и какою своею стороной самоограничившее себя безпредѣльное выразило себя въ цѣльности той или другой вещи, того или другого явленія. Иначе сказать, постижимая сущность всякаго ограниченнаго бытія заключается не въ (элементарномъ) содержаніи, которое неуловимо, а въ формѣ, которая, по старинному философскому вы-

раженію, dat rei esse (84). Это есть то, что называется идеей или идосомъ (*ειδος*).

«Во всякомъ случаѣ несомнѣнно то, что для нашего сознанія въ ограниченномъ бытіи существуетъ только идосъ — извѣстная цѣльная живая форма самоограниченія абсолютнаго бытія абсолютнымъ небытіемъ. Это не та однакожъ форма, которую можно видѣть глазомъ или ощупать рукою, но цѣльность всѣхъ проявленій той или другой силы — проявленій, доступныхъ низшимъ внѣшнимъ чувствамъ столько же. сколько и самымъ глубокимъ движеніямъ чувства внутренняго. Эта извѣстнымъ опредѣленнымъ образомъ дѣйствующая сила, это — опредѣлящій извѣстныя черты явленія законъ. При томъ повторяемъ, что всякому какому бы то ни было явленію, механическому или химическому, физическому или духовному, не только всегда присущи, но и явственны въ немъ для нашего сознанія единственно только сродная явленію сила и опредѣляющій дѣятельность силы законъ; но содержаніе. въ то же время всего несомнѣнно присущее, никогда не уловимо для нашего сознанія» (121).

Эти-то идосы, которые какъ цѣльные, чуждые всякой отвлеченности, полножизненные образы никакъ не слѣдуетъ смѣшивать (какъ разъяснено было въ первой части нашего изслѣдованія) съ болѣе или менѣе отвлеченными разсудительными понятіями, эти-то идосы и суть основные законы бытія, суть живые субстраты, суть неизмѣнныя и вѣчныя сущности явленій, неизмѣнныя потому, что измѣненія, на нихъ или въ нихъ мелькающія, суть предопредѣленные необходимые идосы, раскрытія самоограничивающагося абсолютнаго бытія. Распаденіе всякаго идоса на частные и частнѣйшіе идосы есть неизбѣжный результатъ его индивидуальной сущности, а включеніе его въ высшій родовой идосъ есть неизбѣжный результатъ его сущности элементарной, индивидуальной его цѣльности, происшедшей изъ спеціальнаго ограниченія въ немъ абсолютнаго бытія абсолютнымъ же бытіемъ» (122, 123).

«Такимъ образомъ мы получимъ три непрекаемо и непреложно существующихъ бытія: атомы, бытіе абсолютное и ограниченные идосы; или лучше сказать, мы получимъ два бытія: 1) единое абсолютное безконечное и 2) миріады ограниченныхъ идосовъ, въ число которыхъ включаются и атомы. То и другое и третье бытія, составляющія основу всякаго существованія, познаются не внѣшнимъ нашимъ чувствомъ, но всею цѣльностью человѣческаго чувства, по преимуществу же глубочайшимъ внутреннимъ чувствомъ. Не только абсолютъ,

но и всякій идосъ познается не иначе какъ глубочайшимъ внутреннимъ чувствомъ. Идосъ всякой даже самой грубой чувственной вещи есть не то, что видитъ въ ней глазъ или осязаетъ рука. Ни одинъ идосъ не можетъ быть таковымъ, состоя изъ однѣхъ только внѣшне чувствительныхъ чертъ безъ прибавленія къ нимъ качествъ, единственно только рефлексіей, умомъ, цѣльностью всего нашего интеллекта посчитаемыхъ и въ единство живого цѣльнаго образа совокупляемыхъ» (125, 126).

«Идосъ значитъ собственно *видъ,* нѣчто такое, что видится, или что видитъ, или и то и другое вмѣстѣ, т. е. и то что видится, и то что видитъ. Въ предыдущемъ идосы разсматривались въ первомъ ихъ значеніи, именно съ той стороны, что они для нашего видѣнія суть сущности, субстраты, законы бытія, которые усматриваются во всемъ и во всякомъ существованіи вселенной». Далѣе авторъ старается показать, что всѣ и всякіе идосы сами видятъ, сами чувствуютъ и сами знаютъ, что имъ должно знать для того, чтобы имъ можно было существовать. Здѣсь уже очевидно понятіе идоса совпадаетъ съ понятіемъ дѣйствительнаго живого существа, и все это ученіе автора объ идосахъ очень близко подходитъ къ ученію Лейбница о монадахъ.

Въ приведенныхъ мѣстахъ выражаются основныя идеи сочиненія, и изъ нихъ, полагаю, уже можно видѣть, что автору несомнѣнно принадлежитъ достоинство настоящаго, самостоятельнаго мыслителя. Но помимо самихъ идей интересенъ тотъ способъ, какимъ авторъ ихъ развиваетъ, а именно: въ развитіи этихъ идей онъ пытается соединить три теоретическихъ элемента, или три степени познавательной сферы, которые обыкновенно являются не только разрозненными, но и враждебными — я разумѣю теологію, философію и положительную науку. Такимъ образомъ въ книгѣ епископа Никанора мы имѣемъ опытъ синтетической философіи, т. е. такой, которая не утверждаетъ себя въ своей отвлеченности или исключительности, а для осуществленія полной, цѣльной истины стремится къ внутреннему соединенію съ двумя другими областями знанія — теологіей и положительной наукой; а такъ какъ для насъ не подлежитъ сомнѣнію, что осуществленіе такого синтеза и есть высшая умственная задача наступающей эпохи, то сочиненіе епископа Никанора представляетъ намъ новый и важный интересъ. Съ этой точки зрѣнія я и хочу сдѣлать нѣсколько критическихъ замѣчаній на книгу, не имѣя возможности входить въ подробный ея разборъ, какого она безъ сомнѣнія заслуживаетъ. Прежде всего

мы должны сказать, что синтетическая задача не поставлена авторомъ прямо и сознательно: онъ нигдѣ не даетъ точныхъ опредѣленій, отношеній теологіи, философіи и положительной науки. Этотъ недостатокъ въ постановкѣ задачи отражается и на ея исполненіи. Хотя всѣ три познавательныхъ элемента несомнѣнно присутствуютъ въ изслѣдованіи автора, но распредѣлены они далеко не равномѣрно и несоотвѣтственно своему внутреннему значенію. Элементъ теологическій существуетъ такъ сказать въ скрытомъ состояніи и болѣе даетъ себя предчувствовать, нежели дѣйствительно выступаетъ. Собственно философскій элементъ проявляется въ большей степени, но все-таки значительно уступаетъ элементу положительно научному, который такимъ образомъ и является рѣшительно господствующимъ въ системѣ еп. Никанора. Между тѣмъ легко видѣть, что теологіи, какъ относящейся къ абсолютно-сущему, и философіи, какъ относящейся къ абсолютной идеѣ или формѣ сущаго, должно принадлежать первенствующее значеніе въ цѣломъ кругу знанія, сравнительно съ положительною наукой, которая относится только къ явленіямъ, какъ къ послѣдней реализаціи сущаго. Положительная наука даетъ только матеріалъ истинному знанію, идеальная же форма дается ему философіей, а абсолютное содержаніе теологіей. Положительная наука сама по себѣ не въ состояніи достигнуть абсолютнаго первоначала, чему хорошимъ свидѣтельствомъ можетъ служить наша книга. Опираясь на положительную науку, авторъ опредѣляетъ абсолютное начало то математически — какъ безконечную величину, то физически — какъ первоначальную силу, то химически—какъ первоначальное вещество, то, наконецъ, съ точки зрѣнія позитивной логики — какъ необходимый законъ. Но вѣдь это все совершенно различныя опредѣленія, и требуется показать ихъ отношенія между собой и затѣмъ ихъ отношеніе къ тому единому и всецѣлому абсолютному, которое требуется истиннымъ знаніемъ. Мы можемъ и должны спрашивать: *что есть* величина, *что есть* сила, вещество, законъ? И на эти вопросы положительная наука, разумѣется, отвѣчать не можетъ, такъ какъ для нея величина, вещество, сила, законъ суть крайнія, предѣльныя понятія, которыми она объясняетъ все остальное, и которыя сами уже для нея необъяснимы. Сама по себѣ положительная наука лишена даже всякаго единства. Собственно говоря, не существуетъ положительной науки, а только множество различныхъ положительныхъ наукъ, и на этомъ основаніи мы можемъ получить только математическое абсолютное, или физическое, или химическое, т. е

абсолютное опредѣленное, ограничное одностороннее, слѣдовательно уже не абсолютное, а нѣчто условное. Правда, отъ этихъ опредѣленій можетъ быть отвлечено общее понятіе абсолютнаго, но именно какъ результатъ отвлеченія это будетъ нѣчто чисто отрицательное и пустое. Таковъ абсолютъ нашего автора: онъ является только предѣльнымъ чисто отрицательнымъ понятіемъ, а вслѣдствіе этого и происхожденіе изъ него конечнаго бытія можетъ быть опредѣлено въ видѣ общей математической формулы $1 = \infty \times 0$. Авторъ много говоритъ о самоограниченіи абсолютнаго какъ творческомъ мірородномъ актѣ, но такъ какъ абсолютное само не имѣетъ у него никакого положительнаго содержанія, то и самоограниченіе его является пустымъ неопредѣленнымъ выраженіемъ. Чтобы имѣть положительное понятіе о *дѣйствіи* какъ такомъ, нужно имѣть положительное понятіе о *дѣйствующемъ*, т. е. въ данномъ случаѣ объ абсолютномъ, а именно такого понятія и не даетъ авторъ. Что такое абсолютное бытіе? Это есть отвлеченіе отъ всякаго опредѣленнаго бытія, т. е. пустое слово. Дѣйствительное бытіе есть нѣчто опредѣленное; нельзя быть *вообще*, необходимо быть *такъ* или *иначе*. Поэтому абсолютное начало не можетъ опредѣляться какъ *бытіе*, оно есть то, что обладаетъ бытіемъ, — то или тотъ, кому бытіе принадлежитъ, положительная мощь или власть надъ бытіемъ, абсолютная свобода. Это въ высшей степени важное для всей философіи различенія ея. Никаноръ упускаетъ изъ виду и не называетъ свое абсолютное иначе какъ бытіемъ. Здѣсь его вводитъ въ заблужденіе опять таки его пристрастіе къ положительной наукѣ. Эта послѣдняя въ самомъ дѣлѣ имѣетъ своимъ предметомъ только бытіе въ его различныхъ формахъ, и для нея абсолютное можетъ являться только какъ отвлеченіе отъ всякаго бытія, какъ бытіе вообще; а отсюда явствуетъ невозможность принимать эту науку за основаніе истиннаго познанія.

Если переходъ отъ абсолютнаго къ конечному бытію не можетъ быть сколько-нибудь удовлетворительно объясненъ съ точки зрѣнія нашего автора, то то же должно сказать и о переходѣ отъ высшей формы конечнаго бытія — идей или идосовъ къ низшей формѣ бытія — преходящихъ явленій. Въ ученіи автора объ идосахъ есть очень важныя и глубокія мысли, но въ общемъ оно является довольно неопредѣленнымъ. Идосъ еп. Никанора колеблется между трансцендентными сущностями умопостигаемаго міра и феноменальными существами міра физическаго, — онъ совмѣщаетъ въ своихъ неясныхъ чертахъ идеи Платона, монады Лейбница и атомы современной науки. Авторъ не

отождествляетъ идосы съ явленіями, но на вопросъ объ ихъ отношеніи не даетъ никакого отвѣта. Идосы вѣчны и неизмѣнны. Откуда же измѣнчивое и преходящее бытіе явленій? Недостаточно сказать, что явленія суть сами идеи въ формѣ небытія, ибо, во-первыхъ, спрашивается, почему и какъ онѣ получаютъ эту форму небытія, а во-вторыхъ, по воззрѣнію автора идосы уже сами по себѣ имѣютъ формы небытія, такъ какъ происходятъ изъ самоограниченія абсолютнаго бытія абсолютнымъ ничто, и если это не препятствуетъ имъ быть вѣчными и неизмѣнными, то спрашивается опять-таки, откуда измѣнчивый и преходящій генезисъ явленій?

Въ этомъ основной существенный вопросъ метафизики. Если для обыкновеннаго взгляда волнующаяся поверхность феноменальнаго міра есть нѣчто несомнѣнное, само собою разумѣющееся, а тихое царство вѣчныхъ идей является чѣмъ-то неяснымъ и проблематическимъ, то для философски мыслящаго ума, напротивъ, область трансцендентныхъ идей совершенно ясна и несомнѣнна, — какъ прозрачная для мысли и вся проникнутая умственнымъ свѣтомъ, — безсмысленная же толкотня физическихъ явленій, несомнѣнная фактически, но нѣмая для разума, является съ перваго раза какъ то, что *не должно быть*, какъ темная загадка, требующая разрѣшенія. Въ этомъ смыслѣ феноменальный міръ является какъ нѣкоторое отпаденіе отъ міра идеальнаго, и вопросъ о причинахъ или смыслѣ этого отпаденія есть, повторяю, основной вопросъ метафизики, и его-то, къ сожалѣнію, еп. Никаноръ совершенно не касается.

Высказываю эти замѣчанія не въ видѣ рѣшительнаго сужденія, которое невозможно надъ трудомъ неоконченнымъ. Весьма вѣроятно, что нѣкоторые по крайней мѣрѣ изъ указанныхъ мною недостатковъ зависятъ только отъ того, что авторъ еще не договорилъ своей мысли. Нѣкоторыя замѣчанія самого еп. Никанора позволяютъ надѣяться, что даже главный изъ этихъ недостатковъ — неосновательное преобладаніе положительно научнаго элемента надъ теологическимъ и философскимъ — будетъ устраненъ въ слѣдующей части его изслѣдованія. Во всякомъ случаѣ трудъ еп. Никанора представляетъ *по существу* весьма значительный философскій интересъ, которымъ вполнѣ искупаются всѣ несовершенства его формы, о которыхъ я поэтому и не считаю нужнымъ особенно говорить.

Философскія начала цѣльнаго знанія.

1877.

I.

Общеисторическое введеніе (о законѣ историческаго развитія).

Первый вопросъ, на который должна отвѣтить всякая философія, имѣющая притязаніе на общій интересъ, есть вопросъ о цѣли существованія. Если бы наше существованіе было постояннымъ блаженствомъ, то такой вопросъ не могъ бы возникнуть: блаженное существованіе было бы само себѣ цѣлью и не требовало бы никакого объясненія. Но такъ какъ на самомъ дѣлѣ блаженство существуетъ болѣе въ воображеніи, дѣйствительность же есть рядъ большихъ и мелкихъ мученій и въ самомъ счастливомъ случаѣ — постоянная смѣна тяжелаго труда и гнетущей скуки, съ одной стороны, и исчезающихъ иллюзій — съ другой, то совершенно естественно является вопросъ: для чего все это, какая цѣль этой жизни? Каждому мыслящему человѣку является этотъ вопросъ первоначально какъ *личный,* какъ вопросъ о цѣли его собственнаго существованія. Но такъ какъ, съ одной стороны, всѣ мыслящія существа находятся приблизительно въ одинаковомъ положеніи относительно этого вопроса, и такъ какъ, съ другой стороны, каждое изъ нихъ можетъ существовать только вмѣстѣ съ другими, такъ что цѣль его жизни неразрывно связана съ жизненною цѣлью всѣхъ остальныхъ, то личный вопросъ необходимо превращается въ вопросъ общій: спрашивается — какая цѣль человѣческаго существованія вообще, для чего, на какой конецъ существуетъ человѣчество? *Общая* и *послѣдняя* цѣль требуется нашимъ

сознаніемъ, ибо очевидно, что достоинство частныхъ и ближайшихъ цѣлей человѣческой жизни можетъ опредѣляться только ихъ отношеніемъ къ той общей и послѣдней цѣли, для которой онѣ служатъ средствами; такимъ образомъ, если отнять эту послѣднюю, то и ближайшія наши цѣли потеряютъ всю свою цѣну и значеніе, и для человѣка останутся только непосредственныя побужденія низшей животной природы.

Если мы, оставляя зыбкую почву людскихъ мнѣній, обратимся къ объективному изслѣдованію нашего вопроса, то прежде всего должны привести къ ясному сознанію, *что* мыслится въ самомъ понятіи *всеобщая цѣль* человѣчества. Это понятіе необходимо предполагаетъ другое, именно понятіе *развитія*, и утверждая, что человѣчество имѣетъ общую цѣль своего существованія, мы должны признать, что оно *развивается;* ибо если бы исторія не была развитіемъ, а только смѣной явленій, связанныхъ между собою лишь внѣшнимъ образомъ, тогда, очевидно, нельзя было бы говорить ни о какой общей цѣли.

Понятіе развитія съ начала настоящаго столѣтія вошло не только въ науку, но и въ обиходное мышленіе. Это не значитъ, однако, чтобы логическое содержаніе этой идеи стало вполнѣ яснымъ для общаго сознанія; напротивъ, это содержаніе является весьма смутнымъ и неопредѣленнымъ не только для полуобразованной толпы, толкующей вкось и вкривь о развитіи, но даже иногда и для ученыхъ и quasi-философовъ, употребляющихъ это понятіе въ своихъ теоретическихъ построеніяхъ. Поэтому намъ слѣдуетъ разсмотрѣть, что собственно содержится въ понятіи развитія, что имъ предполагатся.

Прежде всего развитіе предполагаетъ одинъ опредѣленный субъектъ (подлежащее), о которомъ говорится, что онъ развивается: развитіе предполагаетъ развивающагося. Это совершенно просто, но тѣмъ не менѣе иногда забывается. Далѣе: субъектомъ развитія не можетъ быть безусловно простая и единичная субстанція, ибо безусловная простота исключаетъ возможность какого бы то ни было измѣненія, а слѣдовательно и развитія. Вообще должно замѣтить, что понятіе безусловно простой субстанціи, принадлежащее школьному догматизму, не оправдывается философскою критикой. Но подлежать развитію, съ другой стороны, не можетъ и механическій аггрегатъ элементовъ или частей: измѣненія, происходящія съ гранитною скалой или съ кучей песку, не называются развитіемъ. Если же подлежащимъ развитію не можетъ быть ни безусловно простая субстанція

ни механическое внѣшнее соединеніе элементовъ, то имъ можетъ быть только единое существо, содержащее въ себѣ множественность элементовъ, внутренно между собою связанныхъ, то есть *живой организмъ*. Дѣйствительно, развиваться въ собственномъ смыслѣ этого слова могутъ только организмы, что и составляетъ ихъ существенное отличіе отъ остальной природы. Но не всякія измѣненія въ организмѣ образуютъ его развитіе. Такія измѣненія, въ которыхъ опредѣляющее значеніе принадлежитъ внѣшнимъ, чуждымъ самому организму дѣятелямъ, могутъ вліять на внѣшній ходъ развитія, задерживать его или и совсѣмъ прекращать, разрушая его субъектъ, но они не могутъ войти въ содержаніе самого развитія: въ него входятъ только такія измѣненія, которыя имѣютъ свой корень или источникъ въ самомъ развивающемся существѣ, изъ него самого вытекаютъ и только для своего окончательнаго проявленія, для своей полной реализаціи, нуждаются во внѣшнемъ воздѣйствіи. Матеріалъ развитія и побуждающее начало его реализаціи даются извнѣ, но это побуждающее начало можетъ дѣйствовать, очевидно, лишь сообразно съ собственною природой организма, то есть, оно опредѣляется въ своемъ дѣйствіи воздѣйствіемъ этого организма, и точно также матеріалъ развитія, чтобы стать таковымъ, долженъ уподобиться (ассимилироваться) самому организму, то есть принять его основныя формы, долженъ быть обработанъ дѣятельностью самого организма для органическихъ цѣлей, такъ что способъ и содержаніе развитія опредѣляются извнутри самимъ развивающимся существомъ. Говоря языкомъ схоластики, внѣшніе элементы и дѣятели даютъ только causam materialem и causam efficientem ἀρχ. τῆς κινήσεως развитія, causa же formalis и causa finalis заключаются въ самомъ субъектѣ развитія.

Рядъ измѣненій безъ извѣстной исходной точки и продолжающійся безъ конца, не имѣя никакой опредѣленной цѣли, не есть развитіе; ибо каждый членъ такого ряда, за отсутствіемъ общаго начала, опредѣляющаго его относительное значеніе, не могъ бы быть опредѣленнымъ моментомъ развитія, а оставался бы только безразличнымъ измѣненіемъ. Если, какъ было сказано, понятіе цѣли предполагаетъ понятіе развитія, то точно также послѣднее необходимо требуетъ перваго. Слѣдовательно, *развитіе есть такой рядъ имманентныхъ измѣненій органическаго существа, который идетъ отъ извѣстнаго начала и направляется къ извѣстной опредѣленной цѣли:* таково развитіе всякаго организма; *безконечное* же *развитіе* есть просто без-

смыслица, contradicto in adjecto. Итакъ, мы должны предположить три общіе необходимые момента всякаго развитія, а именно: извѣстное первичное состояніе, отъ котораго оно зачинается; другое извѣстное состояніе, которое есть его цѣль, и рядъ промежуточныхъ состояній, какъ переходъ или посредство; ибо если бы не было послѣдовательнаго и постепеннаго перехода отъ перваго къ послѣднему, то они сливались бы въ одно, и мы не имѣли бы никакого развитія, а только одно безразличное состояніе. Общая формула, выражающая эти три момента, есть *законъ развитія*. Опредѣливъ законъ развитія, мы опредѣлимъ и цѣль его. Не то чтобы законъ и цѣль были одно и то же, но знаніе перваго даетъ и знаніе второй: такъ, зная законъ, по которому развивается растеніе, мы знаемъ и цѣль этого развитія — плодоношеніе — какъ послѣдній моментъ прогрессивнаго измѣненія, которое опредѣляется тѣмъ закономъ.

Если развитіе есть процессъ имманентный, пользующійся внѣшними данными только какъ возбужденіемъ и какъ матеріаломъ, то всѣ опредѣляющія начала и составные элементы развитія должны находиться уже въ первоначальномъ состояніи организма — въ его зародышѣ. Это фактически доказывается тѣмъ, что изъ сѣмени извѣстнаго растенія или изъ эмбріона извѣстнаго животнаго никакими средствами невозможно произвести ничего иного кромѣ этого опредѣленнаго вида растенія или животнаго. Итакъ, первоначальное состояніе организма или его зародышъ по своимъ образующимъ элементамъ есть уже *цѣлый организмъ*, и если такимъ образомъ различіе между зародышемъ и вполнѣ развитымъ организмомъ не можетъ заключаться въ разности самихъ образующихъ началъ и элементовъ, то оно очевидно должно находиться въ разности ихъ *состоянія* или *расположенія*. И если въ развитомъ организмѣ составные его элементы и формы расположены такимъ образомъ, что каждый изъ нихъ имѣетъ свое опредѣленное мѣсто и назначеніе, то первоначальное или зародышевое состояніе представляетъ противоположный характеръ: въ немъ составные формы и элементы организма еще не имѣютъ своего строго опредѣленнаго мѣста и назначенія, другими словами, они смѣшаны, индифферентны; ихъ различіе представляется невыразившимся, скрытымъ, существующимъ только потенціально, они не выдѣлились, не проявили своей особенности, не обособились. Такимъ образомъ, развитіе должно состоять собственно въ выдѣленіи или обособленіи образующихъ формъ и элементовъ организма въ виду ихъ

новаго, уже вполнѣ органическаго соединенія. Если, въ самомъ дѣлѣ, въ развитіе не должны привходить извнѣ *новые* составные формы и элементы, то оно, очевидно может состоять только въ измѣненіи состоянія или расположенія *уже существующихъ* элементовъ. Первое состояніе есть смѣшеніе или внѣшнее единство; здѣсь члены организма связаны между собою чисто внѣшнимъ образомъ. Въ третьемъ, совершенномъ состояніи, они связаны между собою внутренно и свободно по особенности своего собственнаго назначенія, поддерживаютъ и восполняютъ другъ друга, въ силу своей внутренней солидарности; но это предполагаетъ ихъ предшествовавшее выдѣленіе или обособленіе, ибо они не могли бы войти во внутреннее свободное единство какъ самостоятельные члены организма, если бы прежде не получили эту самостоятельность черезъ обособленіе при выдѣленіи, что и составляетъ второй главный моментъ развитія. Не трудно показать необходимость перехода отъ второго къ третьему состоянію. Обособленіе каждаго образующаго элемента неразрывно связано съ стремленіемъ исключить всѣ остальные, уничтожить ихъ какъ самостоятельное, или сдѣлать ихъ своимъ матеріаломъ, а такъ какъ это стремленіе одинаково присуще каждому изъ элементовъ, то они и уравновѣшиваютъ другъ друга. Но простое равновѣсіе было бы возможно только въ томъ случаѣ, если бы всѣ образующіе элементы были совершенно одинаковы, а этого въ организмѣ быть не можетъ. Въ самомъ дѣлѣ, при совершенной одинаковости элементовъ каждый могъ бы получить отъ всѣхъ другихъ только то, что самъ уже имѣетъ, при чемъ не было бы рѣшительно никакого основанія къ ихъ тѣсному внутреннему соединенію, возможна была бы только чисто механическая случайная связь, образующая аггрегатъ, а не организмъ (такъ, соединеніе одинаковыхъ песчинокъ образуетъ кучу песку, случайное единство которой распадается отъ всякаго внѣшняго дѣйствія); такимъ образомъ, въ организмѣ каждый членъ его имѣетъ необходимое свое различіе или особенность, а вслѣдствіе этого простое равновѣсіе необходимо приводитъ здѣсь къ такому состоянію, въ которомъ каждый элементъ уравновѣшиваетъ всѣ остальные не какъ одна единица противъ другихъ единицъ ей равныхъ, а сообразно своему внутреннему характеру и значенію. Такъ, въ организмѣ человѣческомъ мозгъ или сердце имѣютъ значеніе не какъ равные всѣмъ другимъ члены, а, сообразно своему особенному назначенію, играютъ роль главныхъ органовъ, которымъ должны служить всѣ другіе для

сохраненія цѣлости всего организма, а слѣдовательно и самихъ себя. Такимъ образомъ необходимо получается не механическое равновѣсіе, а внутреннее органическое единство, которое и образуетъ въ своемъ полномъ осуществленіи третій главный моментъ развитія.

Должно замѣтить, что безразличіе перваго момента есть только относительное: абсолютнаго безразличія не можетъ быть въ организмѣ ни въ какомъ его состояніи. Особенности образующихъ частей существуютъ и въ первомъ моментѣ развитія, но связанныя, подавленныя элементомъ единства, которому здѣсь принадлежитъ исключительная актуальность. Во второмъ моментѣ, напротивъ, эта актуальность переходитъ на сторону отдѣльныхъ членовъ, и самъ прежній элементъ единства является лишь какъ одинъ изъ многихъ членовъ (такъ, напримѣръ, католическая церковь, которая въ началѣ среднихъ вѣковъ была исключительно актуальнымъ элементомъ единства, стала въ новѣйшее время лишь однимъ изъ членовъ въ общемъ организмѣ цивилизаціи); связущее же единство всѣхъ частей во второмъ моментѣ является лишь какъ отвлеченная сила или общій законъ, который получаетъ живую дѣйствительность и становится конкретною цѣлостью въ третьемъ моментѣ.

Таковъ общій законъ всякаго развитія. Намъ нужно теперь примѣнить его къ извѣстной опредѣленной дѣйствительности, именно къ историческому развитію человѣчества[1]. Субъектомъ развитія является здѣсь человѣчество какъ дѣйствительный, хотя и собирательный организмъ. Обыкновенно, когда говорятъ о человѣчествѣ какъ о единомъ существѣ или организмѣ, то видятъ въ этомъ едва ли болѣе чѣмъ метафору, или же простой абстрактъ: значеніе дѣйствительнаго единичнаго существа или индивида приписывается только каждому отдѣльному человѣку. Но это совершенно неосновательно. Дѣло въ томъ, что всякое существо и всякій организмъ имѣетъ необходимо собирательный характеръ, и разница только въ степени; безусловно же простого организма, очевидно, быть не можетъ. Каждое индивидуальное существо — этотъ человѣкъ, напримѣръ, — состоитъ изъ большого числа органическихъ элементовъ, обладающихъ извѣстною степенью самостоятельности, и если бы эти элементы имѣли со-

[1] Этотъ законъ, логически формулированный Гегелемъ, былъ примѣненъ, съ другой точки зрѣнія, къ біологіи Гербертомъ Спенсеромъ. Послѣдовательнаго же и полнаго примѣненія его къ исторіи человѣчества, насколько мнѣ извѣстно, сдѣлано не было.

знаніе (а они его, конечно, имѣютъ въ извѣстной мѣрѣ), то для нихъ цѣльный человѣкъ, въ составъ котораго они входятъ, навѣрно являлся бы только какъ абстрактъ. Каждая нервная клѣточка, каждый кровяной шарикъ въ вашемъ организмѣ навѣрно считаетъ себя настоящимъ самостоятельнымъ индивидуальнымъ существомъ, а о васъ онъ или совсѣмъ не знаетъ, или вы являетесь для него только какъ общая масса чуждыхъ ему существъ, какъ собирательная, слѣдовательно, метафорическая единица, и, разумѣется, онъ правъ *для себя* такъ же, какъ правы *для себя* и вы, если считаете человѣчество только за собраніе отдѣльныхъ людей, въ единствѣ же его видите только пустую абстракцію. Если же мы станемъ на объективную точку зрѣнія, то должны будемъ признать, что какъ собирательный характеръ человѣческаго организма не препятствуетъ человѣку быть дѣйствительнымъ индивидуальнымъ существомъ, такъ точно и собирательный характеръ всего человѣчества не препятствуетъ ему быть столь же дѣйствительнымъ индивидуальнымъ существомъ. И въ этомъ смыслѣ мы признаемъ человѣчество какъ настоящій органическій субъектъ историческаго развитія.

Во всякомъ организмѣ различаются его составныя части отъ образующихъ органическихъ системъ, общихъ для всѣхъ частей. Такъ, въ организмѣ человѣка крупныя части, его составляющія, суть голова, руки, грудь, и т. д.; главныя же органическія системы, общія всему тѣлу, суть нервная, кровеносная, мускульная: элементы этихъ системъ распространены по всѣмъ частямъ организма какъ необходимые для его жизни. Точно также и въ организмѣ человѣчества мы различаемъ, во-первыхъ, составныя его части — племена и народы, и во-вторыхъ, извѣстныя образующія системы или формы обще-человѣческаго существованія, принадлежащія всему человѣчеству во всѣхъ его частяхъ, какъ необходимыя для его органической жизни. Эти послѣднія составляютъ собственно *содержаніе* историческаго развитія, и поэтому на нихъ мы должны остановиться.

Само собою разумѣется, что основныя формы обще-человѣческой жизни должны имѣть свой источникъ въ началахъ, опредѣляющихъ самую природу человѣка. Природа человѣка какъ такого представляетъ три основныя формы бытія: чувство, мышленіе, дѣятельную волю; каждая изъ нихъ имѣетъ двѣ стороны — исключительно личную и общественную. Отдѣльное, чисто-субъективное чувство, отдѣльная мысль или фантазія безъ всякаго общаго необходимаго предмета, на-

конецъ, непосредственная животная похоть — очевидно не могутъ служить образующими началами или факторами обще-человѣческой жизни какъ такой; значеніе положительныхъ началъ для этой жизни могутъ имѣть: только такое чувство, которое стремится закрѣпить свое непосредственное состояніе объективнымъ его выраженіемъ, только такое мышленіе, которое стремится къ опредѣленному предметному содержанію, только такая воля, которая имѣетъ въ виду опредѣленныя общія цѣли; другими словами — чувство, имѣющее своимъ предметомъ *объективную красоту,* мышленіе, имѣющее своимъ предметомъ *объективную истину* (слѣдовательно мышленіе познающее, или знаніе), и воля, имѣющая своимъ предметомъ *объективное благо.*

Изъ этихъ трехъ факторовъ первымъ непосредственнымъ началомъ общественной жизни является воля. Какъ образующее начало общества, воля опредѣляется тремя основными отношеніями или, иначе, проявляется на трехъ степеняхъ. Для достиженія какого бы то ни было объективнаго блага, прежде всего необходимо обезпечить существованіе его элементарныхъ субъектовъ, то есть отдѣльныхъ людей, что зависитъ отъ ихъ отношеній къ внѣшней природѣ, отъ той дѣятельности, которую человѣкъ направляетъ на эту природу для полученія отъ нея средствъ существованія. Общественный союзъ, имѣющій въ виду эту цѣль и основанный на трудовой дѣятельной обработкѣ внѣшней природы, есть *экономическое общество;* его первичною элементарною формой является семья. Семья, какъ доказывается сравнительною филологіей, имѣла первоначально значеніе главнымъ образомъ экономическое, будучи основана на элементарномъ раздѣленія труда[2]. Это значеніе преобладаетъ въ семьѣ и теперь хотя, разумѣется, оно усложняется и иногда почти совсѣмъ закрывается нравственнымъ элементомъ.

Вторая основная форма общества, неразрывно связанная съ первою, опредѣляетъ отношенія людей не къ внѣшней природѣ, а другъ къ другу непосредственно, имѣетъ своимъ прямымъ предметомъ не трудъ людей, обращенный на внѣшнюю природу, а самихъ людей въ ихъ взаимодѣйствіи, какъ членовъ одного собирательнаго цѣлаго. Это есть *общество политическое* или *государство* (*πολιτεία,* respublica). Задача экономическаго общества есть организація *труда,* задача общества политическаго есть организація *трудящихся;* разумѣется, что го-

[2] См. доказательства этого мнѣнія въ „Очеркахъ арійской миѳологіи" В. Миллера, первая глава.

сударство имѣетъ сторону экономическую, также какъ экономическое общество имѣетъ сторону политическую, и различіе состоитъ лишь въ томъ, что въ первомъ преобладающее, центральное значеніе имѣетъ интересъ политическій, а во второмъ — экономическій. Такъ какъ существуетъ *много* политическихъ обществъ или государствъ, то рядомъ съ задачей опредѣлять взаимныя отношенія между членами государства является еще другая задача — опредѣлять отношенія между различными государствами — международныя отношенія; но эта вторая задача и все, что изъ нея вытекаетъ, не есть безусловная необходимость, такъ какъ нельзя отрицать возможность осуществленія всемірнаго государства, нѣкоторое приближеніе къ которому уже представляли великія монархіи древности, въ особенности Римская имперія. Основной естественный принципъ политическаго общества есть *законность* или *право*, какъ выраженіе справедливости, при чемъ разумѣется, что частныя формы или проявленія этого принципа, то есть *дѣйствительные* права и законы въ *дѣйствительныхъ* политическихъ обществахъ, имѣютъ характеръ совершенно относительный и временный, такъ какъ необходимо опредѣляются различными измѣняющимися историческими условіями. Всѣ дѣйствительныя правовыя учрежденія, подвергаемыя критерію абсолютныхъ началъ правды и блага, являются ненормальными, и все политическое существованіе человѣчества представляется какою-то наслѣдственною болѣзнью.

Третья форма общества опредѣляется религіознымъ характеромъ человѣка. Человѣкъ хочетъ не только *матеріальнаго* существованія, которое обезпечивается обществомъ экономическимъ, и не только *правомѣрнаго* существованія, которое дается ему обществомъ политическимъ, онъ хочетъ еще *абсолютнаго* существованія — полнаго и вѣчнаго. Только это послѣднее есть для него истинное верховное благо, summum bonum, по отношенію къ которому матеріальныя блага, доставляемыя трудомъ экономическимъ, и формальныя блага, доставляемыя дѣятельностью политическою, служатъ только средствами. Такъ какъ достиженіе абсолютнаго существованія или вѣчной и блаженной жизни есть высшая цѣль для всѣхъ одинаково, то она и становится необходимо принципомъ общественнаго союза, который можетъ быть названъ *духовнымъ* или *священнымъ обществомъ* (*церковь*)[3].

[3] Этимъ выражается только практическая сторона религіи; о теоретической и творческой ея сторонахъ будетъ сказано въ своемъ мѣстѣ.

Таковы три основныя формы общественнаго союза, проистекающія изъ существенной воли человѣка или изъ его стремленія къ объективному благу. Очевидно, что первая степень — общество экономическое—имѣетъ значеніе матеріальное по преимуществу, вторая—общество политическое — представляетъ преимущественно формальный характеръ и, наконецъ, третья — общество духовное — должно имѣть значеніе всецѣлое или абсолютное; первая есть внѣшняя основа, вторая — посредство, только третья есть цѣль. Прежде всего человѣкъ долженъ жить, а для этого необходимъ матеріальный экономическій трудъ, обезпечивающій его существованіе; но онъ знаетъ, что плоды этого труда не суть сами по себѣ благо для его существенной воли и что отношенія его къ другимъ людямъ, имѣющія въ виду только пріобрѣтеніе этихъ матеріальныхъ благъ и образующія экономическое общество, не суть нравственныя сами по себѣ; чтобы быть таковыми, они должны имѣть форму справедливости или закона, которая устанавливается обществомъ политическимъ или государствомъ. Но полное благо человѣка не зависитъ, очевидно, и отъ *формы* его отношеній къ другимъ людямъ, такъ какъ даже идеально справедливая дѣятельность еще не даетъ блаженства; и если это блаженство не зависитъ такимъ образомъ ни отъ того, что доставляется внѣшнимъ міромъ, ни отъ правомѣрной и разумной дѣятельности самого человѣка, то, очевидно, оно опредѣляется такими началами, которыя находятся за предѣлами какъ природнаго, такъ и человѣческаго міра, и только такое общество, которое основывается непосредственно на отношеніи къ этимъ трансцендентнымъ началамъ, можетъ имѣть своею прямой задачей благо человѣка въ его цѣлости и абсолютности. Таковымъ должно быть духовное общество или церковь.

Переходимъ теперь ко второй сферѣ общечеловѣческой жизни — къ сферѣ знанія. Человѣкъ въ своей познавательной дѣятельности можетъ имѣть въ виду или богатство фактическихъ свѣдѣній, почерпаемыхъ наблюденіемъ и опытомъ изъ внѣшняго міра и изъ человѣческой жизни, или же формальное совершенство знанія, его логическую правильность какъ системы, или, наконецъ, его всецѣлость, или абсолютное содержаніе; другими словами, онъ можетъ имѣть въ виду или истинность матеріальную, фактическую, или же истинность формальную, логическую, или, наконецъ, истинность абсолютную. Кругъ знаній, въ которомъ преобладаетъ эмпирическое содержаніе и главный интересъ принадлежитъ матеріальной истинности, образуетъ

такъ называемую *положительную науку;* знаніе, опредѣляемое главнымъ образомъ общими принципами и имѣющее въ виду преимущественно логическое совершенство или истинность формальную, образуетъ отвлеченную *философію;* наконецъ, знаніе, имѣющее своимъ первымъ предметомъ и исходною точкой абсолютную реальность, образуется *теологію.* Въ положительной наукѣ центръ всего есть реальный фактъ, въ отвлеченной философіи — общая идея, въ теологіи — абсолютное существо. Первая, такимъ образомъ, даетъ необходимую матеріальную основу всякому знанію, вторая сообщаетъ ему идеальную форму, въ третьей получаетъ оно абсолютное содержаніе и верховную цѣль. Человѣкъ прежде всего стремится знать какъ можно больше изъ того, что его окружаетъ; затѣмъ онъ видитъ, что матеріальныя познанія сами въ себѣ не заключаютъ истины, или точнѣе, что матеріальная истина сама по себѣ еще не есть настоящая полная истина; матеріальныя фактическія знанія, опираясь на свидѣтельствѣ чувствъ, подлежатъ и обману чувствъ, могутъ быть иллюзіей; они сами не представляютъ признаковъ своей дѣйствительности, эти признаки могутъ быть даны только въ сужденіи разума. Но разумъ въ своихъ всеобщихъ и необходимыхъ истинахъ (логическихъ и математическихъ) имѣетъ значеніе только формальное, онъ указываетъ только необходимыя условія истиннаго познанія, но не даетъ его содержанія; къ тому же, какъ *нашъ* разумъ, онъ можетъ имѣть только субъективное значеніе *для насъ,* какъ мыслящихъ. Такимъ образомъ, если настоящая объективная истина, составляющая цѣль нашего познанія, не дается сама по себѣ ни внѣшнею наблюдаемою реальностью, на которую опирается положительная наука и которая однако можетъ оказаться лишь чувственною иллюзіей, если далѣе, она не дается и чистымъ разумомъ, на которомъ основывается отвлеченная философія и который можетъ оказаться лишь субъективною формой, то очевидно, что эта настоящая истина должна опредѣляться независимымъ отъ внѣшней реальности и отъ нашего разума абсолютнымъ первоначаломъ всего существующаго, что и составляетъ предметъ теологіи. Только это начало сообщаетъ настоящій смыслъ и значеніе какъ идеямъ философіи, такъ и фактамъ науки, безъ чего первыя являются пустою формой, а вторыя — безразличнымъ матеріаломъ.

Не трудно показать соотвѣтствіе или аналогію, существующую между отдѣльными областями или степенями теоретической познава-

тельной сферы и таковыми же степенями сферы практической или общественной. Положительная наука соотвѣтствуетъ экономической области по общему имъ матеріальному характеру, отвлеченная или чисто раціональная философія соотвѣтствуетъ по своему формальному характеру обществу политическому или государству, наконецъ, теологія по своему абсолютному характеру соотвѣтствуетъ области духовной или церковной. Это послѣднее соотвѣтствіе — теологіи и церкви — ясно само по себѣ и не подлежитъ вопросу; что же касается до первыхъ двухъ аналогій, то онѣ на первый взглядъ являются слишкомъ общими и отвлеченными. Укажу однако на два обстоятельства, дающія имъ фактическое подтвержденіе. Во-первыхъ, несомнѣнно, что идея государства находила самыхъ ревностныхъ своихъ слугъ и защитниковъ именно въ отвлеченныхъ философахъ; чѣмъ ближе воззрѣнія какого-нибудь мыслителя подходятъ къ типу чисто раціональной философіи, тѣмъ большее значеніе приписываетъ онъ государству, такъ что крайній представитель отвлеченной философіи во всей ея чистотѣ — Гегель признаетъ государство какъ полное объективное обнаруженіе или практическое осуществленіе абсолютной идеи. И дѣйствительно, въ общественной сферѣ только государство основывается на формальномъ, отвлеченномъ, такъ сказать головномъ принципѣ — принципѣ права или закона, который есть не что иное какъ практическое выраженіе логическаго начала; остальныя же двѣ области — церковь и экономическое общество — представляютъ интересы совершенно чуждые отвлеченной философіи, именно: церковь — интересы сердца, экономическое же общество — sit venia verbo — интересы брюха. Съ другой стороны, соотвѣтствіе между положительною наукой и экономическимъ обществомъ подтверждается подобнымъ же обстоятельствомъ. Въ самомъ дѣлѣ, представители того воззрѣнія, которое относится отрицательно и къ церкви, и къ формальной государственности, хочетъ свести всѣ общественныя отношенія къ экономическимъ и экономическій интересъ признаетъ главнымъ, если не исключительнымъ, интересомъ общества; представители этого воззрѣнія — соціалисты, по крайней мѣрѣ самые послѣдовательные и здравомыслящіе изъ нихъ, — склонны въ теоретической сферѣ придавать исключительное значеніе положительному знанію, враждебно относясь къ теологіи и отвлеченной философіи [4], и въ свою очередь крайніе

---

[4] Соціалисты-мистики и соціалисты-философы являются отдѣль-

представители положительно научнаго направленія склонны въ общественной сферѣ давать преобладающее значеніе экономическимъ отношеніямъ.

Обращаясь къ послѣдней основной сферѣ человѣческаго бытія — къ сферѣ чувства, мы должны повторить, что чувство составляетъ предметъ нашего разсмотрѣнія не съ своей субъективной, личной стороны, а лишь поскольку оно получаетъ общее объективное выраженіе, то есть какъ начало творчества. Творчество матеріальное, которому идея красоты служитъ лишь какъ украшеніе при утилитарныхъ цѣляхъ, я называю *техническимъ художествомъ*, высшій представитель котораго есть зодчество. Здѣсь производительность творческаго чувства [5] направляется человѣкомъ непосредственно на низшую внѣшнюю природу, и существенную важность имѣетъ матеріалъ. Такое же творчество, въ которомъ, напротивъ, опредѣляющее значеніе имѣетъ эстетическая форма — форма красоты, выражающаяся въ чисто идеальныхъ образахъ, называется *изящнымъ художествомъ* (schöne Kunst, beaux arts) и является въ четырехъ формахъ: ваяніе, живопись, музыка и поэзія (легко замѣтить постепенное восхожденіе отъ матеріи къ духовности въ этихъ четырехъ видахъ изящнаго искусства). Ваяніе есть самое матеріальное искусство, наиболѣе близкое къ техническому художеству въ высшей формѣ этого послѣдняго — зодчествѣ, живопись уже болѣе идеальна, въ ней нѣтъ вещественнаго подражанія, тѣла изображаются на плоскости; еще болѣе духовный характеръ имѣетъ музыка, которая воплощается уже не въ самомъ веществѣ и не на немъ, а только въ движеніи и жизни вещества — въ звукѣ; наконецъ поэзія (въ тѣсномъ смыслѣ этого термина) находитъ свое выраженіе только въ духовномъ элементѣ человѣческаго слова. Изящное искусство имѣетъ своимъ предметомъ исключительно красоту, но красота художественныхъ образовъ не есть еще полная, всецѣлая красота; эти образы, идеально-необходимые по формѣ, имѣютъ лишь случайное неопредѣленное содержаніе, говоря просто — ихъ сюжеты

ными исключеніями; вся же масса соціалистовъ ищетъ теоретической опоры только въ положительной наукѣ.

[5] „Творческое чувство" можетъ казаться противорѣчіемъ, но дѣло въ томъ, что человѣкъ, какъ конечное существо, не можетъ быть абсолютнымъ творцомъ, то есть творить изъ себя самого, слѣдовательно его творчество необходимо предполагаетъ воспріятіе высшихъ творческихъ силъ въ чувствѣ.

случайны. Въ истинной же абсолютной красотѣ содержаніе должно быть столь же опредѣленнымъ, необходимымъ и вѣчнымъ, какъ и форма; но такой красоты мы въ нашемъ мірѣ не имѣемъ: всѣ прекрасные предметы и явленія въ немъ суть лишь случайныя отраженія самой красоты, а не органическая ея часть.

И порознь ихъ отыскивая жадно,
Мы ловимъ отблескъ вѣчной красоты;
Намъ вѣстью лѣсъ о ней шумитъ отрадной,
О ней потокъ гремитъ струею хладной
И говорятъ, качаяся, цвѣты.
И любимъ мы любовью раздробленной
И тихій шопотъ вербы надъ ручьемъ,
И милой дѣвы взоръ на насъ склоненный,
И звѣздный блескъ, и всѣ красы вселенной,
И ничего мы вмѣстѣ не сольемъ.

Истинная цѣльная красота можетъ очевидно находиться только въ идеальномъ мірѣ *самомъ по себѣ*, мірѣ сверхприродномъ и сверхчеловѣческомъ. Творческое отношеніе человѣческаго чувства къ этому трансцендентному міру называется *мистикою*[6]. Такое сопоставленіе мистики съ художествомъ можетъ показаться неожиданнымъ и парадоксальнымъ, отношеніе мистики къ творчеству является неяснымъ. Правда, никто не затруднится допустить между мистикой и художествомъ слѣдующія общія черты: 1) и то и другое имѣютъ своею основою чувство (а не познаніе и не дѣятельную волю); 2) и то и другое имѣютъ своимъ орудіемъ или средствомъ воображеніе или фантазію (а не размышленіе и не внѣшнюю дѣятельность); 3) и то и другое, наконецъ, предполагаютъ въ своемъ субъектѣ экстатическое вдохновеніе (а не спокойное сознаніе). Тѣмъ не менѣе остается сомнительнымъ для непосвященныхъ, чтобы мистика и художество могли быть различными проявленіями или степенями одного и того же начальнаго фактора, — потому сомнительнымъ, что мистикѣ обыкновенно приписывается исключительно субъективное значеніе, отрицается у нея способность къ такому же опредѣленному и объектив-

[6] Слѣдуетъ строго различать мистику отъ мистицизма: первая есть прямое непосредственное отношеніе нашего духа къ трансцендентному міру, второй же есть рефлексія нашего ума на то отношеніе, и образуетъ особое направленіе въ философіи, о которомъ будетъ говорено впослѣдствіи. *Мистика* и *мистицизмъ* такъ же относятся другъ къ другу, какъ, напримѣръ, *эмпирія* и *эмпиризмъ*.

ному выраженію и осуществленію, какое несомнѣнно принадлежить художеству. Но это есть заблужденіе, происходящее отъ того, что никто почти не знаетъ, что̀ такое собственно мистика, такъ что для большинства само это названіе сдѣлалось синонимомъ всего неяснаго и непонятнаго — что̀ и совершенно естественно. Ибо хотя сфера мистики не только сама обладаетъ безусловною ясностью, но и все другое она одна только можетъ сдѣлать яснымъ, но именно вслѣдствіе этого для слабыхъ и невооруженныхъ глазъ свѣтъ ея невыносимъ и погружаетъ ихъ въ абсолютную темноту. Дальнѣйшее объясненіе объективно творческаго характера мистики заставило бы коснуться такихъ вещей, о которыхъ говорить считаю преждевременнымъ. Что касается до отношенія къ другимъ степенямъ, ясно, что мистика занимаетъ въ сферѣ творчества то же мѣсто, какое занимаютъ теологія и духовное общество въ своихъ относительныхъ сферахъ, точно такъ же, какъ изящное художество, по своему преимущественно формальному характеру, представляетъ аналогію съ философіей и политическимъ обществомъ, а техническое художество, очевидно, соотвѣтствуетъ положительной наукѣ и обществу экономическому.

Мы разсмотрѣли основныя формы общечеловѣческаго организма. Слѣдующая таблица представляетъ ихъ синоптически.

I. *Сфера творчества.*	II. *Сфера знанія.*	III. *Сфера практической дѣятельности.*
Субъект. основа — чувство.	Субъект. основа — мышленіе.	Субъект. основа — воля.
Объект. принципъ — красота.	Объект. принципъ — истина.	Объект. принципъ — общее благо.
1 степ. абсолютная: Мистика.	Теологія.	Духовное общество. (церковь).
2 степ. формальная: Изящное художество.	Отвлеченная философія.	Политическое общество (государство).
3 степ. матеріальн. Техническое художество.	Положительн. наука.	Экономическое общество (земство).

Должно замѣтить, что изъ трехъ общихъ сферъ первенствующее значеніе принадлежитъ сферѣ творчества, а такъ какъ въ самой этой сферѣ первое мѣсто занимаетъ мистика, то эта послѣдняя и имѣетъ значеніе настоящаго верховнаго начала всей жизни общечеловѣческаго организма, что и понятно, такъ какъ въ мистикѣ эта

жизнь находится въ непосредственной тѣснѣйшей связи съ дѣйствительностью абсолютнаго первоначала, съ жизнью божественною. Съ особеннымъ удовольствіемъ могу указать здѣсь, что великое значеніе мистики понято въ новѣйшее время двумя философами самаго свободно мыслящаго и даже отчасти отрицательнаго направленія, философами, враждебными ко всякой положительной религіи и которыхъ такимъ образомъ никакъ нельзя заподозрить въ какомъ-нибудь традиціонномъ пристрастіи по этому вопросу. Я разумѣю знаменитаго Шопенгауэра и новѣйшаго продолжателя его идей — Гартмана. Первый видитъ въ мистикѣ и основанномъ на ней аскетизмѣ начало духовнаго возрожденія для человѣка, открывающее ему высшую нравственную жизнь и «лучшее сознаніе» (das bessere Bewusstsein): только въ ней человѣкъ дѣйствительно освобождается отъ слѣпого животнаго хотѣнія и связаннаго съ нимъ зла и страданія. Для Гартмана мистика есть коренное начало всего существеннаго и великаго въ личной и общечеловѣческой жизни.

По закону развитія общечеловѣческій организмъ долженъ относительно указанныхъ сферъ и степеней своего бытія пройти три состоянія (три фазы, три момента своего развитія). Въ первомъ эти степени находятся въ безразличіи или смѣшеніи, такъ что каждая изъ нихъ не имѣетъ дѣйствительнаго отдѣльнаго бытія какъ самостоятельная, а существуетъ лишь потенціально. Это безразличіе, какъ уже было замѣчено, не можетъ быть безусловнымъ — ибо въ такомъ случаѣ не было бы никакой организаціи даже зародышной — оно состоитъ въ томъ, что высшая или абсолютная степень поглощаетъ, скрываетъ въ себѣ всѣ остальныя, не допуская ихъ самостоятельнаго проявленія. Во второмъ моментѣ низшія степени выдѣляются изъ-подъ власти высшей и стремятся къ безусловной свободѣ; сначала онѣ всѣ вмѣстѣ безразлично возстаютъ противъ высшаго начала, отрицаютъ его, но для того, чтобы каждая изъ нихъ получила полное развитіе, она должна утверждать себя исключительно не только по отношенію къ высшей, но и ко всѣмъ другимъ, должна также отрицать и ихъ, такъ что за общею борьбой низшихъ элементовъ противъ высшаго слѣдуетъ необходимо междоусобная борьба въ средѣ самихъ низшихъ. А между тѣмъ и сама верховная степень вслѣдствіе этого процесса выдѣляется, опредѣляется какъ такая, получаетъ свободу и обусловливаетъ такимъ образомъ возможность новаго единства. Ибо, съ одной стороны, ни одна изъ низшихъ степеней не можетъ

получить исключительнаго господства (что было бы смертью для человѣчества) и, слѣдовательно, онѣ должны искать для своего единства нѣкоторый высшій центръ внѣ себя, какимъ можетъ быть только абсолютная степень; съ другой же стороны, эта послѣдняя не нуждается уже болѣе въ ихъ внѣшнемъ подчиненіи или поглощеніи, какое было въ первомъ моментѣ, потому что она вслѣдствіе предшествовавшаго выдѣленія или обособленія получила собственную независимую дѣйствительность и можетъ служить для низшихъ степеней началомъ *свободнаго* единства, которое для нихъ необходимо. Такимъ образомъ измѣненное состояніе степеней вслѣдствіе процесса ихъ обособленія приводитъ въ концѣ къ новому, вполнѣ органическому соединенію, основанному на свободномъ сознательномъ подчиненіи низшихъ степеней высшей, какъ необходимому центру ихъ собственной жизни. Осуществленіе этого новаго единства образуетъ третій моментъ общаго развитія. Разсмотримъ теперь эти моменты въ ихъ исторической дѣйствительности.

Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что первый древнѣйшій періодъ человѣческой исторіи представляетъ какъ свой господствующій характеръ — слитность или необособленность всѣхъ сферъ и степеней общечеловѣческой жизни. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что первоначально не было яснаго различія между духовнымъ, политическимъ и экономическимъ обществомъ; первыя формы экономическаго союза — семья и родъ — имѣли вмѣстѣ съ тѣмъ значеніе политическое и религіозное, были первымъ государствомъ и первою церковью. Также слиты были теологія, философія и наука, мистика, изящное и техническое художество. Представители духовной власти — жрецы — являются вмѣстѣ съ тѣмъ какъ правители и хозяева общества; они же суть богословы, философы и ученые; находясь въ непосредственномъ мистическомъ общеніи съ высшими силами бытія, они вмѣстѣ съ тѣмъ, въ виду цѣлей этого общенія, направляютъ художественную и техническую дѣятельность. Древнѣйшіе храмы не суть только зданія, назначенныя для общественнаго культа и соединяющія для этой цѣли технику и изящное искусство, — они суть кромѣ того таинственныя святилища, гдѣ видимо и осязательно проявляются высшія потенціи, и все въ этихъ храмахъ направлено къ тому, чтобы облегчить такія проявленія. Всѣмъ извѣстно, что отдѣльныя художества въ древнѣйшемъ періодѣ представляютъ, во-первыхъ, ту особенность, что они гораздо тѣснѣе между собою связаны, чѣмъ теперь,

еще не выказали вполнѣ свои особенности, такъ что невозможно отдѣлить древнѣйшую поэзію отъ музыки, древнѣйшую живопись отъ ваянія и даже зодчества (напримѣръ, на египетскихъ памятникахъ); и во-вторыхъ, — что всѣ они служатъ одной іерархической цѣли, то есть подчинены и даже слиты съ мистикой. Степень абсолютная, степень формальная и матеріальная, затѣмъ сферы творчества, знанія и практической дѣятельности собраны здѣсь въ одномъ фокусѣ. Въ области знанія въ эту эпоху собственно говоря нѣтъ совсѣмъ различія между теологіей, философіей и наукой, — вся эта область представляетъ одно слитное цѣлое, которое можетъ быть названо *теософіей;* область церкви, государства и экономическаго общества представляетъ первоначально такое же единство въ формѣ *теократіи*, наконецъ, мистика, изящное и техническое художество являются какъ одно мистическое творчество, или *теургія*[7], а все вмѣстѣ представляетъ одно религіозное цѣлое. Разумѣется, что въ историческомъ развитіи древняго міра эта слитность является болѣе или менѣе полною, и сила первоначальнаго единства не вездѣ и не всегда въ древнемъ мірѣ сохранялась одинаково; уже очень рано въ Греціи и Римѣ (а отчасти даже и въ Индіи) начинается послѣдовательное выдѣленіе различныхъ жизненныхъ сферъ и элементовъ. Тѣмъ не менѣе необходимо признать, что для общечеловѣческаго сознанія первоначальная слитность была рѣшительно и въ самомъ своемъ корнѣ потрясена только съ появленіемъ христіанства, когда впервые принципіально отдѣлилось sacrum отъ profanum. И въ этомъ отношеніи, какъ нанесшее окончательный ударъ внѣшнему невольному единству, христіанство является началомъ настоящей свободы. Прослѣдимъ это рѣшительное отдѣленіе и обособленіе сферъ и степеней, начавшееся съ появленіемъ христіанства, сперва въ самой внѣшней

[7] Не нужно думать, что теократія была только тамъ, гдѣ было владычество жрецовъ какъ касты: и гражданское правительство было теократіей, такъ какъ основывалось на религіи; respublica имѣла характеръ священный (sacer populus romanus); она была вмѣстѣ и церковью и государствомъ, то есть собственно говоря не была ни тѣмъ, ни другимъ въ ихъ теперешнемъ смыслѣ, а представляла ихъ безразличіе. Правители и военноначальники приносили жертвы богамъ и имѣли такимъ образомъ религіозный характеръ, съ другой стороны, верховный жрецъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и rex и первоначально не по одному только названію (rex sacrorum), а и на самомъ дѣлѣ.

и потому наиболѣе опредѣленной сферѣ — практической дѣятельности и основанныхъ на ней общественныхъ формахъ.

Сначала, по закону развитія, двѣ низшія степени отдѣляются *вмѣстѣ* отъ высшей какъ profanum или naturale отъ sacrum или divinum; точнѣе говоря, вторая степень, еще включая въ себѣ третью, отдѣляется отъ первой: государство, еще слитое съ экономическимъ обществомъ, отдѣляется отъ церкви. Это отдѣленіе совершилось необходимо по натурѣ вещей, по логикѣ фактовъ, независимо отъ сознательной личной воли людей. Христіанство, какъ оно является въ сознаніи своихъ первыхъ проповѣдниковъ, вовсе не стремилось къ какому бы то ни было общественному перевороту: вся задача его состояла въ религіозно-нравственномъ возрожденіи отдѣльныхъ людей въ виду наступающей кончины міра. На государственную власть проповѣдники христіанства смотрѣли вовсе не враждебно, противопоставляя себя, какъ дѣтей Божіихъ, языческому міру, какъ царству зла и діавола («знаемъ, что отъ Бога есмы, и міръ цѣлый во злѣ лежитъ»); они видѣли въ государственной власти безсознательное орудіе Божіе, назначенное къ содержанію и обузданію темныхъ силъ язычества. Христіанство, какъ духовное общество, противопоставляетъ себя другому плотскому обществу — язычеству, а не государству, какъ такому. Но именно въ этомъ и заключается принципіальное отдѣленіе церкви отъ государства. Въ самомъ дѣлѣ, разъ христіанская церковь признавала себя единственнымъ духовнымъ священнымъ обществомъ, смотря на все остальное какъ на profanum, она тѣмъ самымъ отнимала у государства все его прежнее значеніе, отрицала священную республику. Признавая государство только какъ сдерживающую репрессивную силу, христіане отнимали у него всякое положительное духовное содержаніе. Императоръ — послѣдній богъ языческаго міра — могъ быть для нихъ только верховнымъ начальникомъ полиціи. Этимъ отрицается самый принципъ древняго общества, состоявшій именно въ обожествленіи республики и императора, какъ ея представителя, въ слитности духовнаго и свѣтскаго началъ, такъ что императоры, преслѣдуя христіанъ, дѣйствовали не какъ носители государственной власти въ тѣсномъ смыслѣ, которой вовсе не угрожало христіанство, а какъ носители всего древняго сознанія.

Для первоначальныхъ христіанъ вселенная раздѣлялась на два царства — царство Божіе, состоявшее изъ нихъ самихъ, и царство злого начала, состоявшее изъ упорныхъ язычниковъ, къ которому

принадлежала и государственная власть, поскольку она отождествляла себя съ языческимъ міромъ. Такое воззрѣніе подробно развивается, какъ извѣстно, Августиномъ въ его De civitate Dei. Но это было лишь послѣднее запоздалое выраженіе прежняго взгляда. Этотъ взглядъ въ самомъ дѣлѣ не могъ сохраниться, когда представительница язычества — императорская власть, въ лицѣ Константина В., — не только прекратила вражду противъ христіанства, но прямо стала подъ его знамя, и когда вслѣдъ затѣмъ весь языческій міръ, по крайней мѣрѣ наружно, сталъ христіанскимъ. Церковь дала свою санкцію обращенному государству, соединилась съ нимъ, но соединилась только механически. Произошелъ внѣшній компромиссъ. Церковь явилась связанною съ государствомъ, но не могла внутренно проникнуть его, ассимилировать себѣ и сдѣлать своимъ органомъ, ибо само тогдашнее христіанство не имѣло уже (или лучше не имѣло еще) для этого достаточно внутренней силы; первоначальные дни чуднаго сверхъестественнаго возбужденія, дни апостоловъ и мучениковъ прошли, а для сознательнаго нравственнаго перерожденія время еще не наступило.

Государство римско-византійское сохранило совершенно языческій характеръ, въ немъ не произошло рѣшительно никакой существенной перемѣны. Нельзя указать ни одного сколько-нибудь значительнаго различія между государственнымъ строемъ при язычникѣ Діоклетіанѣ и при quasi-христіанахъ Ѳеодосіи, или Юстиніанѣ: тотъ же принципъ, тѣ же учрежденія — смѣсь римскихъ республиканскихъ формъ съ восточною деспотіею. Юстиніанъ, который созываетъ вселенскій соборъ, для котораго Оригенъ не былъ достаточно прославленъ, — этотъ самый Юстиніанъ издаетъ систематическій сводъ римскаго права для своей христіанской имперіи. Между тѣмъ христіанство для того и явилось, чтобы упразднить власть закона. Оно опредѣляетъ себя какъ царство благодати, законъ же является для него орудіемъ Божіимъ только въ ветхомъ завѣтѣ по жестокосердію іудеевъ, и такъ же, какъ было замѣчено, признается имъ и въ мірѣ языческомъ въ смыслѣ репрессивной силы, сдерживающей сыновъ діавола, но не имѣющей никакого значенія для сыновъ Божіихъ, для церкви; если же теперь, когда царство діавола видимо исчезло, когда всѣ члены государства стали и членами церкви и постольку сынами Божіими, внѣшній законъ тѣмъ не менѣе сохраняетъ свою силу, то это очевидно доказываетъ, что обращеніе было только номинальное. Было бы, разумѣется, ребячествомъ упре-

кать за это церковь: все дѣло въ томъ, что возрождающая сила христіанства не могла распространиться разомъ по всему организму человѣчества, пока этотъ организмъ не завершилъ еще своего необходимаго развитія, не достигъ еще полной мѣры возраста Христова.

Итакъ, со времени Константина Великаго мы имѣемъ совмѣстное существованіе двухъ, по существенному характеру, по принципу своему, разнородныхъ соціальныхъ формъ — церкви и государства. На Востокѣ государство, благодаря своей старой крѣпкой организаціи, оказалось сильнѣе церкви и de facto подчинило ее себѣ, но именно вслѣдствіе того, что эта организація была исключительно традиціонною, лишенною всякихъ новыхъ внутреннихъ началъ, государство здѣсь не могло развиваться, — оно пало вмѣстѣ съ восточною церковью передъ мусульманствомъ. Иное отношеніе является, какъ извѣстно, на Западѣ. Здѣсь, съ одной стороны, вслѣдствіе того, что церкви пришлось имѣть дѣло не съ организованнымъ Византійскимъ государствомъ, а съ нестройными полчищами германскихъ варваровъ, она получаетъ огромную силу; съ другой стороны, сами эти германскіе варвары, принявшіе внѣшнимъ образомъ католичество и подчинившіеся ему, но сохранившіе свою внутреннюю самобытность, внесли въ исторію новыя начала жизни (соотвѣтствующія второму моменту общечеловѣческаго развитія) — сознаніе безусловной свободы, верховное значеніе лица. Противъ хаотическаго міра германскихъ завоевателей церковь естественно должна была присвоить себѣ преданіе римскаго единства, сдѣлаться римскою цезарическою церковью или церковнымъ государствомъ, а это необходимо вызывало вражду со стороны свѣтскаго германскаго государства, какъ незаконное вторженіе въ его сферу. Такимъ образомъ на Западѣ церковь и государство являются уже какъ враждебныя борющіяся между собою силы. Но является и нѣчто большее: въ средневѣковомъ Западѣ мы видимъ впервые ясное раздѣленіе общества политическаго и общества экономическаго, — государства и земства. Внѣшнимъ основаніемъ для этого раздѣленія было то обстоятельство, что германскія дружины, образовавшія средневѣковый государственный строй, имѣли подъ собою цѣлый чуждый имъ, ими завоеванный и порабощенный слой населенія кельто-славянскаго. Эти населенія, лишенныя всякихъ политическихъ правъ, имѣли значеніе исключительно экономическое, какъ рабочая сила; но, будучи христіанами, они не могли быть безусловно исключены изъ общественнаго строя подобно древнимъ рабамъ; такимъ

образомъ, они составляли общественный слой, особое общество — экономическое или земство, одинаково чуждое римской церкви и германскому государству. Скоро у этого низшаго слоя является своя особенная религія—катаризмъ или альбигойство,—возникшая впервые на славянскомъ Востокѣ подъ именемъ богумильства и оттуда распространившаяся по всему кельто-славянскому міру. Но эта религія, возбуждавшая противъ себя одинаково вражду какъ римской церкви, находившейся тогда на вершинѣ своего могущества, такъ и феодальнаго государства, погибла въ потокахъ крови.

Крестовый походъ противъ альбигойцевъ былъ послѣднимъ важнымъ актомъ общей союзной дѣятельности римской церкви и государства. Разрывъ между ними, совершившійся еще ранѣе въ Германіи, скоро распространился на большую часть Европы. Въ началѣ среднихъ вѣковъ, послѣ кратковременной имперіи Карла Великаго, свѣтское государство, раздробленное на множество феодальныхъ областей и имѣя въ дѣйствительности столько же головъ, сколько было могущественныхъ феодаловъ, является крайне слабымъ, и единственную общую единящую силу на Западѣ представляетъ римская церковь, которая и стремится присвоить себѣ политическое значеніе. Чтобы успѣшно бороться съ нею, свѣтское государство должно было достигнуть прочнаго единства и побороть враждебныхъ ему феодаловъ. Исполнить эту задачу могли только національные короли, такъ какъ вслѣдствіе значительнаго обособленія различныхъ народностей, священная германо-римская имперія оставалась лишь тѣнью великаго имени. Какъ совершился процессъ государственнаго объединенія въ Европѣ, описывать здѣсь не мѣсто; достаточно сказать, что къ концу среднихъ вѣковъ и римская церковь и феодализмъ одинаково потрясены, и настоящею силой является государственная власть, представляемая національными королями.

Римская церковь, сама ставшая государствомъ, захватывавшая политическую область, не могла ужиться съ новою усилившеюся государственностью; а такъ какъ совершенно отдѣлиться отъ всякой церкви государство еще не могло въ виду того, что религіозныя вѣрованія еще сохраняли свою силу и значеніе для народнаго сознанія, то явилась для государства настоятельная нужда въ новой измѣненной церкви, потребовалась церковная реформа, которая противъ римскаго церковнаго государства поставила бы государственную церковь, т. е. церковь, подчиненную государству, опредѣляемую имъ въ

своихъ практическихъ отношеніяхъ. Этой потребности вполнѣ отвѣчало протестантство. Если средневѣковыя ереси обнаруживали попытки создать земскую кельто-славянскую церковь, то протестантство несомнѣнно произвело церковь государственную и германскую. Отсюда его успѣхъ преимущественно въ германскихъ земляхъ. Но, разумѣется, этотъ успѣхъ отразился и во всей остальной Европѣ на взаимныхъ отношеніяхъ церкви и государства, и рано или поздно эти отношенія должны были повсюду измѣниться въ протестантскомъ смыслѣ [8].

Начало новыхъ вѣковъ характеризуется, такимъ образомъ, въ сферѣ общественной рѣшительнымъ обособленіемъ государства и образованіемъ новой государственной церкви. Но государство, какъ начало чисто формальное, не могло усилиться само собою, не опираясь на какую-либо реальную силу. И дѣйствительно, съ самаго начала своей борьбы противъ феодализма и церкви государство искало помощи земства, представляемаго такъ называемымъ tièrs-état, которое и получило такимъ образомъ нѣкоторое политическое значеніе. Но связь между государствомъ и земствомъ была чисто внѣшняя и преходящая; они соединились только противъ общихъ враговъ; когда же эти враги были побѣждены, то королевская власть, въ силу общаго принципа западнаго развитія, стала стремиться къ полному обособленію, стала присваивать себѣ абсолютное значеніе въ своей исключительной централизаціи и вмѣсто служенія народнымъ интересамъ явилась какъ подавляющая и эксплоатирующая народъ враждебная сила. Но тѣмъ самымъ монархическій абсолютизмъ лишалъ себя всякой реальной почвы, и моментъ его величайшаго торжества былъ началомъ его паденія. Въ своей борьбѣ противъ церкви и феодализма государственная власть опиралась не на какой-нибудь высшій принципъ, а исключительно на реальную силу, но эта сила принадлежала не государству самому по себѣ, а давалась ему земствомъ, и королевская власть имѣла такимъ образомъ дѣйствительное значеніе лишь какъ представительница народа [9]. Когда же государственный абсолютизмъ отказался отъ такого значенія и отдѣлился отъ народа въ

---

[8] Разумѣется, этимъ не исчерпывается значеніе протестантства, которое было не только церковною, но и обще-религіозною реформою.

[9] Нормальное же отношеніе есть то, при которомъ ни государство не служитъ народу, ни народъ государству, а оба одинаково служатъ одному высшему началу.

своемъ исключительномъ самоутвержденіи, то необходимо та реальная сила, на которую онъ прежде опирался, должна была обратиться противъ него. Земство необходимо возстало противъ абсолютнаго государства и превратило его въ безразличную форму, въ исполнительное орудіе народнаго голосованія. Это превращеніе, составляющее главный результатъ французской революціи, такъ или иначе распространилось на весь западный континентъ (въ Англіи оно совершилось ранѣе болѣе постепеннымъ и сложнымъ образомъ). Европа, покоренная революціонною Франціей и только съ помощью посторонней силы— Россіи — освободившаяся отъ внѣшняго ей подчиненія, внутренно осталась проникнутою революціоннымъ принципомъ, и скоро повсюду на мѣсто прежней абсолютной монархіи является новая государственная форма — конституціонная или парламентарная. Но со времени французской революціи, которая какъ будто однимъ ударомъ разрушила обаяніе старыхъ традиціонныхъ началъ, отрицательное движеніе исторіи идетъ съ быстротою чрезвычайною. Не успѣли гражданскія формы, возникшія изъ революціи, распространиться по всей Европѣ, какъ уже является ясное сознаніе, что это только переходъ, что настоящее дѣло не въ томъ.

Народъ или земство, возставшее на Западѣ противъ абсолютной церкви и абсолютнаго государства и побѣдившее ихъ въ своемъ революціонномъ движеніи, само не можетъ удержать своего единства и цѣлости, распадается на враждебные классы, а затѣмъ необходимо должно распасться и на враждебныя личности. Общественный организмъ Запада, раздѣлившійся сначала на частные организмы, исключающіе другъ друга, долженъ наконецъ раздробиться на послѣдніе элементы, на атомы общества, то есть на отдѣльныя лица, и эгоизмъ корпоративный, кастовый, долженъ перейти въ эгоизмъ личный. Революція передала верховную власть народу; на мѣсто феодальнаго принципа породы, на мѣсто политико-теологическаго принципа абсолютной монархіи Божіею милостью она поставила принципъ народовластія. Но подъ народомъ здѣсь разумѣется простая сумма отдѣльныхъ лицъ, все единство которыхъ заключается въ случайномъ согласіи желаній и интересовъ, — согласіи, котораго можетъ и не быть. Уничтоживъ тѣ традиціонныя связи, тѣ идеальныя начала, которыя въ старой Европѣ дѣлали каждое отдѣльное лицо только элементомъ высшей общественной группы и, раздѣляя человѣчество, соединяли людей, — разорвавъ эти связи, революціонное движеніе предоставило

каждое лицо самому себѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ уничтожило его органическое различіе отъ другихъ. Въ старой Европѣ это различіе и слѣдовательно неравенство лицъ обусловливалось принадлежностью къ той или другой общественной группѣ и мѣстомъ, въ ней занимаемымъ; съ уничтоженіемъ же этихъ группъ въ ихъ прежнемъ значеніи исчезло и это идеальное неравенство, осталось только низшее натуральное неравенство личныхъ силъ. Изъ свободнаго проявленія этихъ силъ должны были создаться новыя формы жизни на мѣсто разрушеннаго міра. Но никакихъ положительныхъ основаній для такого новаго творчества не было дано революціоннымъ движеніемъ. Легко видѣть въ самомъ дѣлѣ, что принципъ свободы, въ отдѣльности взятый, имѣетъ только отрицательное значеніе. Я могу жить и дѣйствовать свободно, то есть не встрѣчая никакихъ произвольныхъ препятствій и стѣсненій, но этимъ, очевидно, нисколько не опредѣляется положительная цѣль моей дѣятельности, содержаніе моей жизни. Въ старой Европѣ жизнь человѣческая получила свое идеальное содержаніе отъ католической религіи, съ одной стороны, и отъ рыцарскаго феодализма—съ другой. Это идеальное содержаніе давало старой Европѣ ея относительное единство и высокую героическую силу, хотя уже оно таило въ себѣ начало того дуализма, который долженъ былъ необходимо привести къ послѣдующему распаденію. Революція окончательно отвергла старые идеалы, что̀ было, разумѣется, необходимо, но по своему отрицательному характеру не могла дать новыхъ; она освободила индивидуальные элементы, дала имъ абсолютное значеніе, но лишила ихъ дѣятельность необходимой почвы и пищи. Поэтому мы видимъ, что чрезмѣрное развитіе индивидуализма въ современномъ Западѣ ведетъ прямо къ своему противоположному — къ всеобщему обезличенію и опошленію. Крайняя напряженность личнаго сознанія, не находя себѣ соотвѣтствующаго предмета, переходитъ въ пустой и мелкій эгоизмъ, который всѣхъ уравниваетъ. Единственное существенное различіе и неравенство между людьми, еще существующее на Западѣ, есть неравенство богача и пролетарія; единственное величіе, единственная верховная власть, еще сохраняющая тамъ дѣйствительную силу, есть величіе и власть капитала. Революція, утвердившая въ принципѣ демократію, на самомъ дѣлѣ произвела пока только плутократію. Народъ управляетъ собою только de jure, de facto же власть надъ нимъ принадлежитъ ничтожной его части — богатой буржуазіи, капиталистамъ. Такъ какъ плутократія по при-

родѣ своей доступна снизу для всякаго, то она и является царствомъ свободнаго соревнованія или конкуренціи. Но эта свобода и равноправность далеко не есть безусловная; существованіе наслѣдственной собственности и ея сосредоточеніе въ немногихъ рукахъ дѣлаетъ изъ буржуазіи отдѣльный привилегированный классъ, а огромное большинство рабочаго народа, лишенное всякой собственности, при всей своей абстрактной свободѣ и равноправности въ дѣйствительности превращается въ порабощенный классъ пролетаріевъ. Но существованіе постояннаго пролетаріата, составляющее характеристическую черту современнаго Запада, именно тамъ-то и лишено всякаго оправданія. Ибо если старый порядокъ опирался на извѣстные абсолютные принципы, то современная плутократія можетъ ссылаться въ свою пользу только на силу факта, на историческія условія. Но эти условія мѣняются; на историческихъ условіяхъ было основано и древнее рабство, что̀ не помѣшало ему исчезнуть. Если же говорить о справедливости, то какъ скоро признано, что власть дается матеріальнымъ богатствомъ (такъ какъ оно принимается за высшую цѣль жизни), то не справедливо ли, чтобы богатство и соединенная съ нимъ власть принадлежали тому, кто его производитъ, то есть рабочимъ? Разумѣется, капиталъ, то есть результатъ предшествовавшаго труда, столь же необходимъ для произведенія богатства, какъ настоящій трудъ, но никѣмъ и никогда не была доказана необходимость ихъ безусловнаго раздѣленія, то есть, что одно лицо должно быть *только* капиталистомъ, а другіе *только* рабочими. Итакъ, является стремленіе со стороны труда, то есть рабочихъ, завладѣть капиталомъ, что̀ и составляетъ ближайшую задачу *соціализма*. Но этотъ послѣдній имѣетъ и болѣе общее значеніе: это есть окончательное принципіальное выдѣленіе и самоутвержденіе общества экономическаго въ противоположность съ политическимъ и духовнымъ. Современный соціализмъ требуетъ, чтобы общественныя формы опредѣлялись исключительно экономическими отношеніями, чтобы государственная власть была только органомъ экономическихъ интересовъ народнаго большинства. Что же касается до общества духовнаго, то его, разумѣется, совершенно отрицаетъ современный соціализмъ [10].

---

[10] Старый же соціализмъ (первой половины текущаго столѣтія) въ нѣкоторыхъ своихъ школахъ старался слить духовное общество съ экономическимъ, то есть собственно придать этому послѣднему

Таково послѣднее слово общественнаго развитія во второмъ моментѣ общечеловѣческой исторіи, представляемомъ западною цивилизаціей. Этотъ второй моментъ характеризуется въ общественной сферѣ, какъ мы видѣли, сначала отдѣленіемъ общества свѣтскаго вообще отъ общества церковнаго, затѣмъ — распаденіемъ самого свѣтскаго общества на государство и земство, такъ что являются собственно три общественныя организаціи, изъ которыхъ каждая въ свою очередь пользуется верховнымъ господствомъ, стремясь исключить или же подчинить себѣ двѣ остальныя. Это есть процессъ совершенно послѣдовательный и необходимый, и наступающее нынѣ на Западѣ господство третьей общественной организаціи — экономической, принципіально утверждаемое соціализмомъ, есть такой же необходимый шагъ на пути западнаго развитія, какимъ было въ свое время господство католической церкви, а потомъ абсолютизмъ государства. Но очевидно, что необходимость всѣхъ этихъ трехъ исключительныхъ господствъ есть чисто историческая, слѣдовательно, условная и временная, и если ни одинъ разумный и безпристрастный человѣкъ не можетъ вѣрить въ безусловную необходимость для человѣчества католической церкви или монархіи à la Louis XIV, то точно также было бы смѣшно видѣть въ соціализмѣ послѣднее, вселенское откровеніе, долженствующее переродить человѣчество. На самомъ дѣлѣ никакое измѣненіе общественныхъ отношеній, никакое пересозданіе общественныхъ формъ не можетъ удовлетворить тѣхъ вѣчныхъ требованій и вопросовъ, которыми опредѣляется собственно человѣческая жизнь. Если мы предположимъ даже полное осуществленіе соціалистической задачи, когда всѣ люди одинаково будутъ пользоваться благами и удобствами цивилизованной жизни, съ тѣмъ большею силой и неотступностью станутъ передъ нами эти вѣчные вопросы о внутреннемъ содержаніи жизни, о высшей цѣли человѣческой дѣятельности. А отвѣтъ на эти вопросы, очевидно, не можетъ быть найденъ въ области практическихъ отношеній; за нимъ мы должны необходимо идти въ сферу знанія. Что же представляетъ намъ здѣсь западная цивилизація?

Характеристическимъ свойствомъ западнаго развитія и въ области знанія является послѣдовательное выдѣленіе и исключительное

значеніе перваго, сдѣлать изъ рабочаго союза церковь — нелѣпая попытка, которая привела только къ комическимъ результатамъ.

обособленіе трехъ ея степеней. Первоначально является раздѣленіе между знаніемъ священнымъ, теологіей, и знаніемъ свѣтскимъ или натуральнымъ. Въ этомъ послѣднемъ еще не обозначилось въ средніе вѣка различіе между собственно философіей и эмпирической наукой—обѣ вмѣстѣ образуютъ одну философію, которая признается служанкой богословія и только къ концу среднихъ вѣковъ (въ эпоху возрожденія) она освобождается отъ этой службы. Условія этого освобожденія были слѣдующія. Во-первыхъ, теологія, по естественному сродству опиравшаяся на авторитетъ церкви, тѣмъ самымъ лишалась своей силы съ практическимъ освобожденіемъ людей отъ церковной власти. Далѣе, теологія въ своемъ стремленіи къ исключительному господству въ сферѣ знанія дѣлала незаконные захваты въ области философіи и науки, именно хотѣла средствами, ей исключительно принадлежащими, то есть предполагаемымъ авторитетомъ Писанія и церкви, утверждать извѣстныя положенія, по существу ихъ подлежащія только вѣдѣнію разума или же опыта, при чемъ естественно случалось, что такія положенія принимались какъ разъ въ смыслѣ противномъ и разуму и опыту. Между тѣмъ сама эта схоластика своими формальными построеніями способствовала выработкѣ философскаго мышленія, которое въ эпоху возрожденія усилилось еще лучшимъ знакомствомъ съ греческою философіей, а когда явился и расширенный опытъ, то противорѣчіе рѣзко обозначилось, и теологическій авторитетъ рѣшительно поколебался. Наконецъ, внутреннимъ своимъ развитіемъ схоластическая теологія, какъ и все одностороннее, ведущее къ своему противоположному, приводила къ признанію исключительныхъ правъ разума, къ раціонализму, который съ XVI вѣка и является уже господствующимъ [11].

Во время возрожденія философія вмѣстѣ съ нераздѣльною еще отъ нея, въ ней такъ сказать скрытою наукой борется въ качествѣ знанія натуральнаго противъ теологіи какъ знанія сверхъестественнаго (а въ схоластикѣ часто и противоестественнаго) и скоро побѣждаетъ ее. Въ XVII столѣтіи схоластическая теологія уже принадлежитъ исторіи, хотя мертворожденные ея продукты, а также и попытки возстановить ея прежнее значеніе появляются и до сего

[11] Діалектическая необходимость перехода отъ господства авторитета къ господству разума указана мною въ сочиненіи „Кризисъ западной философіи“ въ началѣ введенія.

дня [12]. Но вслѣдъ за побѣдой натуральнаго знанія въ немъ самомъ обозначается раздѣленіе. Уже въ началѣ новыхъ вѣковъ являются два противоположныя умственныя направленія — раціоналистическое и эмпирическое; это послѣднее въ XVIII, а еще болѣе въ XIX вѣкѣ рѣшительно примыкаетъ къ выдѣлившимся изъ философіи положительнымъ наукамъ и вступаетъ въ борьбу съ направленіемъ раціоналистическимъ или чисто философскимъ. Это оправдывается тѣмъ, что въ концѣ прошлаго и началѣ нынѣшняго столѣтія раціоналистическая философія, окончательно освободившаяся въ критикѣ чистаго разума отъ всякой связи съ теологіей, начинаетъ стремиться къ исключительному господству въ области знанія и утверждаетъ себя въ гегеліянствѣ, какъ знаніе абсолютное. Гегель для философіи то же, что Людовикъ XIV для государства, и какъ Людовикъ XIV своимъ абсолютизмомъ навсегда уронилъ значеніе монархическаго государства на Западѣ, такъ и абсолютизмъ Гегеля привелъ къ окончательному паденію раціоналистическую философію. И здѣсь выступаетъ tiers état — положительная наука, которая нынѣ въ свою очередь изъявляетъ притязаніе на безусловное господство въ области знанія, также хочетъ быть всѣмъ. Это притязаніе рѣшительно выставляется такъ называемымъ позитивизмомъ, который пытается соединить всѣ частныя науки въ одну общую систему, долженствующую представлять всю совокупность человѣческихъ знаній. Для этого воззрѣнія теологія и философія (которая получаетъ здѣсь порицательное названіе метафизики) суть отжившія, хотя и необходимыя въ свое время, фикціи. Но позитивизмъ идетъ далѣе. Подобно тому какъ соціализмъ не только отрицаетъ значеніе церкви и государства и всю ихъ власть хочетъ передать земству или экономическому обществу, но еще и въ самомъ этомъ обществѣ стремится уничтожить различіе между капиталистами и рабочими въ пользу этихъ послѣднихъ, — аналогично этому и позитивизмъ не только отрицаетъ теологію и философію и приписываетъ исключительное значеніе положительной наукѣ, но и въ самой этой наукѣ хочетъ уничтожить различіе между познаніемъ причинъ и познаніемъ явленій какъ такихъ, утверждая исключительно этотъ послѣдній родъ познанія. Вообще позитивизмъ въ области знанія совершенно соотвѣтствуетъ соціализму въ области общественной и также представляетъ въ своей сферѣ необходимое

[12] Такъ, напримѣръ, въ сочиненіяхъ аббата Гратри, въ исторіи средневѣковой философіи Штёкля и др.

послѣднее слово западнаго развитія, и поэтому всякій поклонникъ западной цивилизаціи долженъ признать себя позитивистомъ, если только хочетъ быть послѣдовательнымъ.

Но когда мы будемъ смотрѣть на абсолютизмъ эмпирической науки, возвѣщаемый позитивизмомъ, съ общечеловѣческой, а не ограниченной западнической точки зрѣнія, то легко увидимъ его ничтожество. Какъ соціализмъ, если бы даже осуществились всѣ его утопіи, не могъ бы дать никакого удовлетворенія существеннымъ требованіямъ человѣческой *воли* — требованіямъ нравственнаго покоя и блаженства [13], такъ точно и позитивизмъ, если бы даже исполнились его pia desideria и всѣ явленія, даже самыя сложныя, были сведены къ простымъ и общимъ законамъ, не могъ бы дать никакого удовлетворенія высшимъ требованіямъ человѣческаго *ума*, который ищетъ не фактическаго познанія (то есть констатированія) явленій и ихъ общихъ законовъ, а разумнаго ихъ объясненія. Наука, какъ ее понимаетъ позитивизмъ, отказываясь отъ вопросовъ *почему* и *зачѣмъ* и *что есть*, оставляющая для себя только неинтересный вопросъ *что бываетъ* или *является*, тѣмъ самымъ признаетъ свою теоретическую несостоятельность и вмѣстѣ съ тѣмъ свою неспособность дать высшее содержаніе жизни и дѣятельности человѣческой [14].

Къ подобному же результату пришло западное развитіе и въ области творчества. Современное западное художество не можетъ давать идеальнаго содержанія жизни по той простой причинѣ, что само его потеряло. Въ сферѣ творчества мы видимъ на Западѣ такую же смѣну трехъ господствъ. Въ средніе вѣка свободнаго художества не существуетъ; все подчинено мистикѣ. Съ эпохи возрожденія, вслѣдствіе общаго ослабленія религіозныхъ началъ, съ одной стороны, и спеціальнаго явленія вновь открытаго античнаго искусства — съ другой, вы-

---

[13] Уже по той причинѣ, что дѣйствительное блаженство предполагаетъ для себя вѣчность:

Знай, для любви и для счастья мнѣ нужно безсмертье,
Вѣчности счастіе проситъ, вѣчности требуетъ жизнь...
Эта тяжелая мысль надъ душой тяготѣетъ,
Сердце грызетъ, какъ змѣя, отравляетъ блаженство.

[14] Ибо для этого нужно было бы отвѣтить на вопросъ, *что должно быть;* эмпирическая же наука знаетъ только, что бываетъ, но первое очевидно не слѣдуетъ изъ второго, идеалъ не слѣдуетъ изъ дѣйствительности, цѣль не вытекаетъ изъ факта.

ступаетъ изящное художество формы, сначала въ живописи (и ваяніи), потомъ въ поэзіи и, наконецъ, въ музыкѣ. Въ нашъ вѣкъ наступило третье господство — техническаго искусства, чисто реальнаго и утилитарнаго. Искусство для искусства, то есть для красоты, такъ же чуждо нашему вѣку, какъ и мистическое творчество; если еще и появляются чисто-художественныя произведенія, то лишь въ качествѣ забавныхъ бездѣлокъ. Подражаніе поверхностной дѣйствительности и узкая утилитарная идейка — такъ называемая тенденція — вотъ все, что требуется нынѣ отъ художественнаго произведенія. Искусство превратилось въ ремесло, — это всѣмъ извѣстно. Разумѣется, исключтительно религіозное, также какъ и исключительно формальное творчество, оба односторонни и потому должны были потерять свое значеніе, но современный реализмъ, будучи не менѣе ихъ одностороненъ, кромѣ того лишенъ глубины перваго и идеальнаго изящества второго: единственное его достоинство, это — легкость и общедоступность.

Итакъ, экономическій соціализмъ въ области общественной, позитивизмъ въ области знанія и утилитарный реализмъ въ сферѣ творчества — вотъ послѣднее слово западной цивилизаціи. Есть ли это вмѣстѣ съ тѣмъ послѣднее слово всего человѣческаго развитія? Непреложный законъ этого развитія даетъ отрицательный отвѣтъ. Западная цивилизація по общему своему характеру представляетъ только второй переходный фазисъ въ органическомъ процессѣ человѣчества, а для полноты этого процесса необходимъ третій. И еще не должно забывать, что вслѣдствіе отрицательнаго и низменнаго характера тѣхъ конечныхъ результатовъ, къ которымъ пришла западная цивилизація, эти результаты не могли сдѣлаться дѣйствительно всеобщими или вселенскими, не могли внутренно, радикально упразднить тѣ старыя, относительно высшія начала, которыя были ими вытѣснены только изъ сознанія поверхностнаго большинства. Такъ всѣ политическія (а въ будущемъ и соціальныя) революціи могутъ уничтожать тѣ или другія историческія формы государства, но самый формальный принципъ его для нихъ недосягаемъ, а, съ другой стороны, государство могло побѣдить, но не могло уничтожить своего стараго противника — церковь: этотъ старый врагъ все еще стоитъ надъ нимъ, въ то время какъ оно уже давно имѣетъ дѣло съ новыми врагами. Философія считается отжившею, но не только она сохраняетъ своихъ адептовъ между лучшими умами, но и теологія — своихъ. Далѣе, мистика не только продолжаетъ существовать втайнѣ, но время отъ времени по-

казывается и въявь (хотя бы только съ задняго двора), производя комическую панику среди трезвыхъ умовъ. Не умерло и идеальное искусство, и не безъ отзыва раздается голосъ поэта:

Правда все та же! средь мрака ненастнаго
Вѣрьте въ святую звѣзду вдохновенія,
Дружно гребите во имя прекраснаго
    Противъ теченія!
. . . .
Други, гребите! напрасно хулители
Насъ оскорбляютъ своею гордынею,
На берегъ вскорѣ мы, волнъ побѣдители,
Выйдемъ торжественно съ нашей святынею.

Такая внутренняя живучесть мнимо отжившихъ формъ совершенно понятна: послѣдніе результаты западной цивилизаціи по своей узкости и мелкости могутъ удовлетворять только такіе же узкіе и мелкіе умы и сердца. Пока существуетъ въ человѣчествѣ религіозное чувство и философская пытливость, пока есть у него стремленіе къ вѣчному и идеальному, до тѣхъ поръ и мистика, и чистое художество, и теологія, и метафизика, и церковь останутся непоколебимо, несмотря на всѣ успѣхи и всѣ притязанія низшихъ степеней, проводникомъ которыхъ является только умственный и нравственный vulgus. Эти низшія степени не могутъ замѣнить собою высшихъ по той же причинѣ, по какой удовлетвореніе животной потребности не можетъ замѣнить удовлетворенія потребности духовной и вульгарная Афродита не можетъ обладать вѣнцомъ Афродиты небесной. Правда, тѣ формы, въ которыхъ небесная Афродита являлась на Западѣ, могли быть только исключительны и, слѣдовательно, несовершенны, что̀ и дѣлало неизбѣжнымъ ихъ относительный упадокъ, но дѣйствительно внутренно упразднены эти формы могутъ быть, очевидно, лишь лучшимъ, то есть полнымъ, всецѣлымъ осуществленіемъ тѣхъ же высшихъ началъ, а никакъ не отрицательнымъ дѣйствіемъ началъ низшихъ. Очевидно въ самомъ дѣлѣ, что какъ скоро существуетъ, напримѣръ, религіозное начало въ человѣкѣ, то плохая религія можетъ быть дѣйствительно упразднена только лучшею, а никакъ не простымъ атеизмомъ; точно также если существуетъ метафизическая потребность, то плохая метафизика можетъ быть упразднена хорошею метафизикой же, а никакъ не простымъ отрицаніемъ всякой метафизики.

Но идемъ далѣе. Не только отдѣльныя низшія степени во вто-

ромъ моментѣ развитія не могутъ достигнуть исключительнаго преобладанія, къ которому онѣ стремятся, но и весь этотъ второй моментъ или фазисъ историческаго развитія, представляемый западною цивилизаціей, не можетъ вытѣснить изъ исторіи представителей перваго ея фазиса — фазиса субстанціальнаго единства и безразличія. Въ самомъ дѣлѣ, западная цивилизація не сдѣлалась общечеловѣческою, вселенскою, она оказывается безсильною противъ цѣлой культуры — мусульманскаго Востока. Какъ только въ историческомъ западномъ христіанствѣ обозначились тѣ черты, которыя составляютъ его односторонность, какъ только стало оказываться, что этотъ христіанскій міръ въ своей исключительности стремится представлять только моментъ распаденія и борьбы въ историческомъ развитіи — такъ силы древняго Востока, сначала совершенно парализованныя христіанствомъ, снова оживаютъ въ видѣ ислама, который не только не поддается передъ христіанскимъ Западомъ, но и съ успѣхомъ наступаетъ на него; и доселѣ Европа, при всемъ своемъ развитіи, должна была терпѣть и признавать на своей почвѣ своего исконнаго врага, а подъ конецъ даже вступить въ союзъ съ нимъ. И это необходимо, потому что второй моментъ, взятый въ своей отдѣльности, разсматриваемый не какъ переходъ къ третьему, а самъ по себѣ, не только не выше, но въ извѣстномъ смыслѣ даже ниже перваго.

Мы видѣли въ самомъ дѣлѣ, что и въ сферѣ общественныхъ отношеній и въ сферѣ знанія и творчества вторая сила[15], управляющая развитіемъ западной цивилизаціи, будучи предоставлена сама себѣ, неудержимо приводитъ къ всеобщему разложенію на низшіе составные элементы, къ потерѣ всякаго универсальнаго содержанія, всѣхъ безусловныхъ началъ существованія. И если восточный міръ, представляющій первый моментъ — исключительнаго монизма — уничтожаетъ самостоятельность человѣка и утверждаетъ только безчеловѣчнаго бога, то западная цивилизація стремится прежде всего къ исключительному утвержденію безбожнаго человѣка, то есть человѣка, взятаго въ своей наружной, поверхностной отдѣльности и дѣйствительности и въ этомъ ложномъ положеніи признаваемаго вмѣстѣ и какъ единственное божество и какъ ничтожный атомъ: какъ божество для

[15] Употребляю здѣсь слово „сила“ для обозначенія общаго принципа, опредѣляющаго извѣстный моментъ въ историческомъ развитіи человѣчества, оставляя въ сторонѣ вопросъ, въ чемъ состоитъ эта сила сама по себѣ.

себя, субъективно, и какъ ничтожный атомъ — объективно, по отношенію къ внѣшнему міру, котораго онъ есть отдѣльная частица въ безконечномъ пространствѣ и преходящее явленіе въ безконечномъ времени; понятно, что все, что можетъ произвести такой человѣкъ, будетъ дробнымъ, частнымъ, лишеннымъ внутренняго единства и безусловнаго содержанія, ограниченнымъ одною поверхностью, никогда не доходящимъ до настоящаго средоточія. Отдѣльный эгоистическій интересъ, случайный фактъ, мелкая подробность — атомизмъ въ жизни, атомизмъ въ наукѣ, атомизмъ въ искусствѣ — вотъ послѣднее слово западной цивилизаціи. И поскольку даже исключительный монизмъ выше этого атомизма, поскольку даже плохое начало лучше совершеннаго безначалія или безголовости, поскольку первый моментъ развитія выше второго, въ отдѣльности взятаго, и мусульманскій Востокъ выше западной цивилизаціи. Эта цивилизація выработала частныя формы и внѣшній матеріалъ жизни, но внутренняго содержанія самой жизни не дала человѣчеству; обособивъ отдѣльные элементы, она довела ихъ до крайней степени развитія, какая только возможна въ ихъ отдѣльности, но безъ органической связи они лишены живого духа, и все это богатство является мертвымъ капиталомъ. И если исторія человѣчества не должна кончиться этимъ отрицательнымъ результатомъ, этимъ ничтожествомъ, если должна выступить новая историческая сила, то задача ея будетъ уже не въ томъ, чтобы вырабатывать отдѣльные элементы жизни и знанія, созидать новыя культурныя формы, а въ томъ, чтобы оживить и одухотворить враждебные и мертвые въ своей враждѣ элементы высшимъ примирительнымъ началомъ, дать имъ общее безусловное содержаніе и тѣмъ освободить ихъ отъ исключительнаго самоутвержденія и взаимнаго отрицанія. Но откуда можетъ быть взято это безусловное содержаніе жизни и знанія? Оно не можетъ находиться въ самомъ человѣкѣ, какъ частномъ, относительномъ существѣ; не можетъ оно заключаться и во внѣшнемъ мірѣ, который представляетъ только низшія ступени того развитія, на вершинѣ котораго находится самъ человѣкъ, и если онъ не можетъ найти безусловныхъ началъ въ самомъ себѣ, то въ низшей природѣ еще менѣе; и тотъ, кто кромѣ этой видимой дѣйствительности себя и внѣшняго міра не признаетъ никакой другой, долженъ отказаться отъ всякаго идеальнаго содержанія жизни, отъ всякаго истиннаго знанія и творчества. Въ такомъ случаѣ для человѣка остается только низшая животная жизнь. Но въ этой жизни

счастье если и достигается, то всегда оказывается иллюзіей [16] и такъ какъ, съ другой стороны, стремленіе къ высшему и при сознаніи своей неудовлетворимости все-таки остается, становясь только источникомъ величайшихъ страданій, то естественнымъ заключеніемъ является, что жизнь есть игра, не стоящая свѣчъ, и совершенное ничтожество представляется какъ желанный конецъ и для отдѣльнаго человѣка и для всего человѣчества. Избѣжать этого заключенія можно только признавая выше человѣка и внѣшней природы другой безусловный божественный міръ, безконечно болѣе дѣйствительный, богатый и живой, нежели этотъ міръ кажущихся поверхностныхъ явленій. И это признаніе тѣмъ естественнѣе, что самъ человѣкъ, по своему вѣчному началу, принадлежитъ къ тому трансцендентному міру и въ высшихъ степеняхъ своей жизни и знанія всегда сохранялъ съ нимъ не только субстанціальную, но и актуальную связь.

Итакъ, третья сила, долженствующая дать человѣческому развитію его безусловное содержаніе, можетъ быть только откровеніемъ того высшаго божественнаго міра, и тѣ люди, тотъ народъ, чрезъ который эта сила имѣетъ проявиться, долженъ быть только *посредникомъ* между человѣчествомъ и сверхчеловѣческою дѣйствительностью, свободнымъ, сознательнымъ орудіемъ этой послѣдней. Такой народъ не долженъ имѣть никакой спеціальной ограниченной задачи, онъ не призванъ работать надъ формами и элементами человѣческаго существованія, а только сообщить живую душу, дать средоточіе и цѣлость разорванному и омертвѣлому человѣчеству, чрезъ соединеніе его съ всецѣлымъ божественнымъ началомъ. Такой народъ не нуждается ни въ какихъ особенныхъ преимуществахъ, ни въ какихъ спеціальныхъ силахъ и внѣшнихъ дарованіяхъ, ибо онъ дѣйствуетъ не отъ себя, осуществляетъ не свое. Отъ народа — носителя третьей божественной потенціи — требуется только свобода отъ всякой исключительности и односторонности, возвышеніе надъ узкими спеціальными интересами, требуется, чтобы онъ не утверждалъ себя съ исключительною энергіей въ какой-нибудь частной низшей сферѣ жизни и дѣятельности, требуется равнодушіе ко всей этой жизни съ ея мелкими интересами, всецѣлая вѣра въ положительную дѣйствительность высшаго

[16] Сочти всѣ радости, что на житейскомъ пирѣ
Изъ чаши счастія пришлось тебѣ испить,
И согласись, что, чѣмъ бы ни былъ ты въ семъ мірѣ,
Есть нѣчто лучшее — не быть.

міра и пассивное къ нему отношеніе. А эти свойства несомнѣнно принадлежатъ племенному характеру славянства и въ особенности національному характеру русскаго народа. Но и историческія условія не позволяютъ намъ искать другого носителя третьей силы, ибо всѣ остальные историческіе народы подлежатъ преобладающей власти той или другой изъ двухъ низшихъ исключительныхъ потенцій человѣческаго развитія: историческіе народы Востока — власти первой, Запада — второй потенціи. Только славянство, въ особенности Россія осталась свободною отъ этихъ двухъ низшихъ началъ и слѣдовательно, можетъ стать историческимъ проводникомъ третьяго. Между тѣмъ двѣ первыя силы совершили кругъ своего проявленія и привели народы, имъ подвластные, къ духовной смерти и разложенію. Или, повторяю, это есть конецъ исторіи, что невозможно по закону развитія, или же для осуществленія третьяго момента, требуемаго этимъ закономъ, неизбѣжно царство третьей силы, единственнымъ носителемъ которой можетъ быть только славянство и народъ русскій [17]. Великое историческое призваніе Россіи, отъ котораго только получаютъ значеніе и ея ближайшія задачи, есть призваніе религіозное въ высшемъ смыслѣ этого слова. Только когда воля и умъ людей вступятъ въ общеніе съ вѣчно и истинно сущимъ, тогда только получатъ свое положительное значеніе и цѣну всѣ частные формы и элементы жизни и знанія, всѣ они будутъ необходимыми органами или посредствами одной цѣльной жизни. Ихъ противорѣчіе и вражда, основанная на исключительномъ самоутвержденіи каждаго, необходимо исчезнутъ, какъ только всѣ вмѣстѣ свободно подчинятся всеединому началу и средоточію.

Не трудно усмотрѣть отсюда, что произойдетъ въ частности съ опредѣленными нами основными элементами общечеловѣческаго организма въ этомъ третьемъ окончательномъ его состояніи. Всѣ сферы и степени этого организма должны находиться здѣсь, какъ сказано, въ совершенно внутреннемъ свободномъ соединеніи или синтезѣ. Синтезъ этотъ, чтобы быть таковымъ, долженъ исключать простое без-

[17] Наружный образъ раба, доселѣ лежащій на нашемъ народѣ, жалкое положеніе Россіи въ экономическомъ и другихъ отношеніяхъ не только не могутъ служить возраженіемъ противъ ея призванія, но скорѣе подтверждаютъ его; ибо та высшая сила, которую русскій народъ долженъ провести въ человѣчество, есть сила не отъ міра сего, и внѣшнее богатство и порядокъ относительно ея не могутъ имѣть никакого значенія.

условное равенство сферъ и степеней: онѣ не равны, но равноцѣнны, т. е. каждая изъ нихъ одинаково необходима для всецѣльной полноты организма, хотя специальное значенiе ихъ въ немъ и различно, поскольку онѣ должны находиться между собою въ опредѣленномъ отношенiи, обусловленномъ особеннымъ характеромъ каждой. Общечеловѣческiй организмъ есть организмъ сложный. Прежде всего три высшiя степени его общаго или идеальнаго бытiя, а именно мистика въ сферѣ творчества, теологiя въ сферѣ знанiя и церковь въ сферѣ общественной жизни образуютъ вмѣстѣ одно органическое цѣлое, которое можетъ быть названо старымъ именемъ *религiи* (поскольку оно служитъ связующимъ посредствомъ между мiромъ человѣческимъ и божественнымъ). Но далѣе каждый изъ членовъ этого цѣлаго соединяется съ нижними степенями соотвѣтствующей ему сферы и вмѣстѣ съ ними образуетъ особенную организацiю. Такъ, во 1-хъ, мистика во внутреннемъ соединенiи съ остальными степенями творчества, именно съ изящнымъ искусствомъ и съ техническимъ художествомъ, образуетъ одно органическое цѣлое, единство котораго, какъ и единство всякаго организма, состоитъ въ общей цѣли, особенности же и различiе — въ средствахъ или орудiяхъ, служащихъ къ ея достиженiю. Цѣль, какъ такая, опредѣляется только высшею степенью, средства же — вмѣстѣ съ низшими. Цѣль здѣсь мистическая — общенiе съ высшимъ мiромъ путемъ внутренней творческой дѣятельности. Этой цѣли служатъ не только прямыя средства мистическаго характера, но также и истинное искусство и истинная техника (тѣмъ болѣе, что и источникъ у всѣхъ одинъ — вдохновенiе). Различiе этого отношенiя въ сферѣ творчества отъ того, которое было въ первомъ моментѣ развитiя, состоитъ въ томъ, что тогда подчиненныя степени, не будучи выдѣлены изъ первой (каковое выдѣленiе совершилось только во второмъ фазисѣ развитiя), собственно и не существовали актуально какъ такiя, а слѣдовательно и не могли служить высшей цѣли сознательно и свободно, т. е. отъ себя; и если то первое субстанцiальное единство творчества, поглощеннаго мистикой, мы назвали теургiей, то это новое органическое или расчлененное его единство назовемъ *свободною теургiей* или *цѣльнымъ творчествомъ*.

Далѣе, второй членъ религiознаго цѣлаго— теологiя, въ гармоническомъ соединенiи съ философiей и наукой, образуетъ *свободную теософiю* или *цѣльное знанiе*. Въ первобытномъ состоянiи общечеловѣческаго духа (въ первомъ моментѣ развитiя) философiя и наука,

не существуя самостоятельно, не могли и служить дѣйствительными средствами теологіи. Понятно, какое великое значеніе для этой послѣдней должна имѣть самостоятельная философія, выработавшая собственныя формы познанія, и самостоятельная наука, снабженная сложными орудіями наблюденія и опыта и обогащенная громаднымъ эмпирическимъ и историческимъ матеріаломъ, когда обѣ эти силы, освободившись отъ своей исключительности или эгоизма, пагубнаго для нихъ самихъ, придутъ къ сознательной необходимости обратить всѣ свои средства на достиженіе общей верховной цѣли познанія, опредѣляемой теологіей, при чемъ эта послѣдняя въ свою очередь должна будетъ отказаться отъ незаконнаго притязанія регулировать самыя средства философскаго познанія и ограничивать самый матеріалъ науки, вмѣшиваясь въ частную ихъ область, какъ это дѣлала средневѣковая теологія. Только такая теологія, которая имѣетъ подъ собою самостоятельную философію и науку, можетъ превратиться вмѣстѣ съ ними въ свободную теософію; ибо только тотъ свободенъ, кто даетъ свободу другимъ.

Наконецъ, нормальное отношеніе въ общественной сферѣ опредѣляется тѣмъ, что высшая степень этой сферы или третій членъ религіознаго цѣлаго — духовное общество или церковь, въ свободномъ внутреннемъ союзѣ съ обществами политическимъ и экономическимъ, образуетъ одинъ цѣльный организмъ — *свободную теократію* или *цѣльное общество*. Церковь, какъ такая, не вмѣшивается въ государственныя и экономическія дѣла, но даетъ государству и земству высшую цѣль и безусловную норму ихъ дѣятельности. Другими словами, государство и земство совершенно свободны въ распоряженіи всѣми своими собственными средствами и силами, если только они имѣютъ при этомъ въ виду тѣ высшія потребности, которыми опредѣляется духовное общество, которое, такимъ образомъ, подобно божеству, должно все двигать, оставаясь само недвижимымъ [18].

---

[18] Замѣчу мимоходомъ, что если всякая государственная или политическая дѣятельность, основанная на правѣ и законѣ, имѣетъ специфически мужескій характеръ, то дѣятельность экономическая или хозяйственная безспорно принадлежитъ женщинамъ; какъ въ частномъ союзѣ — семьѣ — хозяйками всегда были женщины, такъ онѣ же должны быть хозяйками и всемірнаго общества. Отсюда естественное сродство соціализма съ такъ называемымъ женскимъ вопросомъ и необходимое въ будущемъ превращеніе соціальной демократіи въ гинекократію.

Итакъ, всѣ сферы и степени общечеловѣческаго существованія въ этомъ третьемъ окончательномъ фазисѣ историческаго развитія должны будутъ образовать органическое цѣлое, единое въ своей основѣ и цѣли, множественно-тройственное въ своихъ органахъ и членахъ. Нормальная соотносительная дѣятельность всѣхъ органовъ образуетъ новую общую сферу — *цѣльной жизни.* Носителемъ этой жизни въ человѣчествѣ можетъ быть *сначала,* какъ мы видѣли, только народъ русскій. Пока исторія опредѣлялась дѣятельностью другихъ силъ, Россія могла только инстинктивно, безъ всякой сознательности, ждать своего призванія; разумѣется, и приметъ она его не вся разомъ, а первоначально лишь черезъ болѣе узкій союзъ, братство или общество въ средѣ русскаго народа. Но такъ какъ цѣльная синтетическая жизнь по существу своему свободна отъ всякой исключительности, всякой національной односторонности, то она необходимо распространится и на все остальное человѣчество, когда оно самимъ ходомъ исторіи принуждено будетъ отказаться отъ своихъ старыхъ изжитыхъ началъ и сознательно подчиниться новымъ, высшимъ. Только такая жизнь, такая культура, которая ничего не исключаетъ, но въ своей всецѣлости совмѣщаетъ высшую степень единства съ полнѣйшимъ развитіемъ свободной множественности, — только она можетъ дать настоящее, прочное удовлетвореніе всѣмъ потребностямъ человѣческаго чувства, мышленія и воли, и быть такимъ образомъ дѣйствительно общечеловѣческою или вселенскою культурой, при чемъ ясно, что вмѣстѣ съ тѣмъ и именно вслѣдствіе своей всецѣльности эта культура будетъ болѣе чѣмъ человѣческою, вводя людей въ актуальное общеніе съ міромъ божественнымъ.

Итакъ, окончательный фазисъ историческаго развитія, составляющій общую цѣль человѣчества, выражается въ образованіи всецѣлой жизненной организаціи, долженствующей дать объективное удовлетвореніе всѣмъ кореннымъ потребностямъ и стремленіямъ человѣческой природы и потому непосредственно опредѣляемой какъ summum bonum.

Понятіе собирательнаго или общественнаго организма, также какъ и понятіе развитія — не новы; но оба никогда ясно не сознавались въ примѣненіи къ человѣчеству. Обыкновенно за образецъ для общечеловѣческаго организма принимаютъ организмъ животнаго тѣла, при чемъ между ними приводятся различныя параллели и аналогіи, часто доходящія до смѣшного; между тѣмъ животное тѣло есть только частный случай организма, и пользоваться имъ здѣсь можно

только какъ примѣромъ для поясненія, а не какъ основаніемъ для построенія. Далѣе, основныя формы общечеловѣческаго организма никогда не были сознаваемы во всей ихъ совокупности и нормальномъ взаимоотношеніи; ни одно изъ существующихъ построеній не принимало въ разсчетъ всѣхъ девяти формъ выше указанныхъ. Наконецъ, три главные момента развитія, въ ихъ логической общности установленные Гегелемъ, никѣмъ не были опредѣленно примѣнены къ полному развитію всѣхъ коренныхъ сферъ общечеловѣческаго организма, который вообще разсматривался болѣе статически. Изложенный синтетическій взглядъ на общую исторію человѣчества сохраняетъ специфическія особенности духовнаго организма, не сводя его къ организаціямъ низшаго порядка, и опредѣляетъ его отношенія изъ самой идеи организма, а не изъ случайныхъ аналогій съ другими низшими существами; далѣе онъ не покушается на цѣлость человѣческой природы, не кастрируетъ ее отнятіемъ какой-либо изъ ея дѣятельныхъ силъ, и, наконецъ, онъ примѣняетъ великій логическій законъ развитія, въ его отвлеченности формулированный Гегелемъ, къ общечеловѣческому организму во всей его совокупности.

Мы получили теперь отвѣтъ на поставленный нами вначалѣ вопросъ о цѣли человѣческаго существованія: она опредѣлилась какъ образованіе всецѣлой общечеловѣческой организаціи въ формѣ цѣльнаго творчества или свободной теургіи, цѣльнаго знанія или свободной теософіи и цѣльнаго общества или свободной теократіи. Настоящая объективная нравственность состоитъ для человѣка въ томъ, чтобы онъ служилъ сознательно и свободно этой общей цѣли, отождествляя съ нею свою личную волю, а это отождествленіе, которое есть вмѣстѣ съ тѣмъ освобожденіе человѣка, неизбѣжно совершится, когда онъ дѣйствительно сознаетъ истинность этой идеи. «Познайте истину, и истина сдѣлаетъ васъ свободными».

Но изъ трехъ общихъ сферъ нормальнаго человѣческаго бытія, двѣ, именно: свободная теургія и свободная теократія, подлежатъ въ своемъ образованіи и развитіи такимъ особеннымъ условіямъ, которыя не находятся ни въ какой прямой зависимости отъ воли и дѣятельности отдѣльнаго лица, которое само по себѣ здѣсь безсильно, не можетъ ни начать, ни ускорить нормальнаго образованія. Только въ одной сферѣ — свободной теософіи или цѣльнаго знанія — отдѣльный человѣкъ является настоящимъ субъектомъ и дѣятелемъ, и здѣсь

личное сознаніе идеи есть уже начало ея осуществленія. Трудиться въ этой сферѣ становится такимъ образомъ обязанностью для всякаго, кто созналъ нормальную цѣль человѣческаго развитія. Поэтому и я, пришедши къ такому сознанію, предпринялъ, въ мѣрѣ своихъ силъ и способностей, систематическое изложеніе тѣхъ идей, которыя по моему убѣжденію должны лечь въ основу цѣльнаго знанія. Но прежде чѣмъ войти въ предметъ, я долженъ еще разсмотрѣть отношеніе свободной теософіи, какъ нормальнаго или цѣльнаго знанія, къ другимъ одностороннимъ или анормальнымъ направленіямъ въ области знанія, что̀ и составитъ содержаніе слѣдующей главы.

II.

О трехъ типахъ философіи.

Свободная теософія есть органическій синтезъ теологіи, философіи и опытной науки, и только такой синтезъ можетъ заключать въ себѣ цѣльную истину знанія: внѣ его и наука, и философія, и теологія суть только отдѣльныя части или стороны, оторванные органы знанія и не могутъ быть такимъ образомъ ни въ какой степени адекватны самой цѣльной истинѣ. Понятно, что достигнуть искомаго синтеза можно отправляясь отъ любого изъ его членовъ. Ибо такъ какъ истинная наука невозможна безъ философіи и теологіи такъ же, какъ истинная философія безъ теологіи и положительной науки и истинная теологія безъ философіи и науки, то необходимо каждый изъ этихъ элементовъ, доведенный до истинной своей полноты, получаетъ синтетическій характеръ и становится цѣльнымъ знаніемъ. Такъ положительная наука, возведенная въ истинную систему или доведенная до своихъ настоящихъ началъ и корней, переходитъ въ свободную теософію, ею же становится и философія, избавленная отъ своей односторонности, а наконецъ и теологія, освободившись отъ своей исключительности, необходимо превращается въ ту же свободную теософію; и если эта послѣдняя вообще опредѣляется какъ цѣльное знаніе, то въ особенности она можетъ быть обезпечена какъ цѣльная наука, или же какъ цѣльная философія, или, наконецъ, какъ цѣльная теологія; различіе будетъ здѣсь только въ исходной точкѣ и

въ способѣ изложенія, результаты же и положительное содержаніе одно и то же. Въ настоящемъ сочиненіи исходная точка есть философское мышленіе, свободная теософія разсматривается здѣсь какъ философская система, и мнѣ прежде всего должно показать, что истинная философія необходимо должна имѣть этотъ теософическій характеръ или что она можетъ быть только тѣмъ, что я называю свободною теософіей или цѣльнымъ знаніемъ.

Слово философія, какъ извѣстно, не имѣетъ одного точно опредѣленнаго значенія, но употребляется во многихъ весьма между собою различныхъ смыслахъ. Прежде всего мы встрѣчаемся съ двумя главными, рѣзко другъ отъ друга отличающимися понятіями о философіи: по первому философія есть *только* теорія, есть дѣло *только* школы, по второму она есть болѣе чѣмъ теорія, есть преимущественно цѣли жизни, а потомъ уже и школы. По первому понятію философія относится *исключительно* къ познавательной способности человѣка; по второму она отвѣчаетъ также и высшимъ стремленіямъ человѣческой воли и высшимъ идеаламъ человѣческаго чувства, имѣетъ такимъ образомъ не только теоретическое, но также нравственное и эстетическое значеніе, находясь во внутреннемъ взаимодѣйствіи съ сферами творчества и практической дѣятельности, хотя и различаясь отъ нихъ. Для философіи, соотвѣтствующей первому понятію, — для философіи школы — отъ человѣка требуется только развитой до извѣстной степени умъ, обогащенный нѣкоторыми познаніями и освобожденный отъ вульгарныхъ предразсудковъ; для философіи, соотвѣтствующей второму понятію, — для философіи жизни — требуется кромѣ того особенное направленіе воли, т. е. особенное нравственное настроеніе, и еще художественное чувство и смыслъ, сила воображенія или фантазіи. Первая философія, занимаясь исключительно теоретическими вопросами, не имѣетъ никакой прямой внутренней связи съ жизнью личной и общественной, вторая философія стремится стать образующею и управляющею силою этой жизни.

Спрашивается, какая изъ этихъ двухъ философій есть истинная? И та и другая имѣютъ одинаковое притязаніе на познаніе истины, но самое это слово понимается ими совершенно различно: для одной оно имѣетъ только отвлеченно-теоретическое значеніе, для другой — живое существенное. Если для разрѣшенія нашего вопроса мы обратимся къ этимологіи слова философія, то получимъ отвѣтъ въ пользу живой философіи. Очевидно, названіе любомудріе, то есть любовь къ

мудрости (таковъ смыслъ греческаго слова φιλοσοφία), не можетъ примѣняться къ отвлеченной теоретической наукѣ. Подъ мудростью разумѣется не только полнота знанія, но и нравственное совершенство, внутренняя цѣльность духа. Такимъ образомъ, слово философія означаетъ стремленіе къ духовной цѣльности человѣческаго существа, — въ такомъ смыслѣ оно первоначально и употреблялось. Но, разумѣется, этотъ этимологическій аргументъ самъ по себѣ не имѣетъ важности, такъ какъ слово, взятое изъ мертваго языка, можетъ впослѣдствіи получить значеніе, независимое отъ его этимологіи. Такъ, напримѣръ, слово химія, значащее этимологически черноземная или же египетская (отъ слова хем — черная земля, какъ собственное имя — Египетъ), въ современномъ своемъ смыслѣ имѣетъ, конечно, очень мало общаго съ черноземомъ или съ Египтомъ. Но относительно философіи должно замѣтить, что и теперь большинствомъ людей она понимается соотвѣтственно своему первоначальному значенію. Общій смыслъ и его выраженіе — разговорный языкъ и доселѣ видятъ въ философіи болѣе чѣмъ отвлеченную науку, въ философѣ — болѣе чѣмъ ученаго. Въ разговорномъ языкѣ можно назвать философомъ человѣка не только малоученаго, но и совсѣмъ необразованнаго, если только онъ обладаетъ особеннымъ умственнымъ и нравственнымъ настроеніемъ. Такимъ образомъ, не только этимологія, но и общее употребленіе придаютъ этому слову значеніе, совершенно не соотвѣтствующее школьной философіи, но весьма близкое къ тому, что мы назвали философіей жизни, что, конечно, составляетъ уже большое praejudicium въ пользу этой послѣдней. Но рѣшающаго значенія это обстоятельство все-таки не имѣетъ: ходячее понятіе о философіи можетъ не отвѣчать требованіямъ болѣе развитого мышленія. Итакъ, чтобы разрѣшить вопросъ по существу, намъ должно разсмотрѣть *внутреннія* начала обѣихъ философій и лишь изъ собственной состоятельности или несостоятельности вывести заключеніе въ пользу той или другой.

Все многообразіе системъ въ школьной философіи можетъ быть сведено къ двумъ главнымъ типамъ или направленіямъ, при чемъ однѣ изъ системъ представляютъ простыя видоизмѣненія этихъ типовъ или различныя стадіи ихъ развитія, другія образуютъ переходныя ступени или промежуточныя звенья отъ одного типа къ другому, третьи, наконецъ, суть опыты эклектическаго соединенія обоихъ.

Воззрѣнія, принадлежащія къ первому типу, полагаютъ основной

предметъ философіи во внѣшнемъ мірѣ, въ сферѣ матеріальной природы и соотвѣтственно этому настоящимъ источникомъ познанія считаютъ внѣшній опытъ, то есть тотъ, который мы имѣемъ посредствомъ нашего обыкновеннаго чувственнаго сознанія. По предполагаемому имъ предмету философіи этотъ типъ можетъ быть названъ *натурализмомъ*, по признаваемому же имъ источнику познанія — внѣшнимъ *эмпиризмомъ*.

Признавая настоящимъ объектомъ философіи природу, данную намъ во внѣшнемъ опытѣ, натурализмъ однако не можетъ приписывать такого значенія непосредственной, окружающей насъ дѣйствительности во всемъ сложномъ и измѣнчивомъ многообразіи ея явленій. Если бы искомая философіей истина была тождественна съ этою окружающею насъ дѣйствительностью, если бы она, такимъ образомъ, была у насъ подъ руками, то нечего было бы и искать ее, и философія, какъ особенный родъ знанія, не имѣла бы причины существовать. Но въ томъ-то и дѣло, что эта наша дѣйствительность не довлѣетъ себѣ, что она представляется какъ нѣчто частичное, измѣнчивое, производное и требуетъ, такимъ образомъ, своего объясненія изъ другого истинно-сущаго, какъ своего первоначала. Эта феноменальная дѣйствительность — то, что мы въ совокупности называемъ міромъ, есть только данный предметъ философіи, то, что требуется объяснить, задача для разрѣшенія, загадка, которую нужно разгадать. Ключъ задачи, le mot de l'énigme, и есть *искомое* философіи. Всѣ философскія направленія, гдѣ бы они ни искали сущей истины, какъ бы ее ни опредѣляли, — одинаково признаютъ, что она должна представлять характеръ всеобщности и неизмѣнности, отличающій ее отъ преходящей и раздробленной дѣйствительности явленій. Это признаетъ и натурализмъ, какъ философское воззрѣніе, и потому считаетъ истинно-сущимъ природу не въ смыслѣ простой совокупности внѣшнихъ явленій въ ихъ видимомъ многообразіи, а въ смыслѣ общей реальной основы или матеріи этихъ явленій. Опредѣляя эту основу, натурализмъ проходитъ три степени развитія. Первая младенческая фаза натуралистической философіи (представляемая, напримѣръ, древней іонійской школой) можетъ быть названа элементарнымъ или стихійнымъ матеріализмомъ; за основу или начало (ἀρχή) принимается здѣсь одна изъ такъ называемыхъ стихій, а все остальное за ея видоизмѣненіе. Но легко видѣть, что каждая стихія, какъ ограниченная, отличающаяся отъ другого реальность, не можетъ быть настоящимъ

первоначаломъ; имъ можетъ быть только общая неопредѣленная стихія или общая основа всѣхъ стихій (*τὸ ἄπειρον* Анаксимандра).

Эта единая производительница всего существующаго, всеобщая матерь-природа (materia отъ mater), порождая изъ себя всякую жизнь, не можетъ быть мертвой и бездушной реальностью — она должна заключать въ себѣ всѣ живыя силы бытія, должна сама быть живою и одушевленной. Такое воззрѣніе, оживляющее матеріальную природу, называется гилозоизмомъ и составляетъ вторую ступень натуралистической философіи (представителями его являются, между прочимъ, натурфилософы XV и XVI вѣка, преимущественно величайшій изъ нихъ — Джордано Бруно). Эти представленія о природѣ какъ живомъ одушевленномъ существѣ могутъ быть совершенно вѣрны (и мы увидимъ впослѣдствіи, что они таковы на самомъ дѣлѣ); но съ точки зрѣнія натурализма для нихъ нельзя указать никакихъ достаточныхъ основаній; эти представленія могутъ существовать въ натурализмѣ лишь до тѣхъ поръ, пока онъ не отдастъ себѣ отчета въ соотвѣтствующемъ ему способѣ познанія; но какъ только является сознаніе, что если основа всего существующаго лежитъ во внѣшнемъ мірѣ, то и узнана она можетъ быть только изъ внѣшняго опыта — какъ скоро является это сознаніе, то гилозоизмъ становится немыслимымъ для натуралиста. Въ самомъ дѣлѣ, во внѣшнемъ опытѣ мы не находимъ никакой одушевленной природы какъ первой причины всѣхъ явленій; вообще во внѣшнемъ опытѣ мы находимъ только различныя видоизмѣненія и механическія движенія вещества; дѣйствующая же живая сила, производящая эти движенія, не только во внѣшнемъ опытѣ не является, но изъ однихъ его данныхъ не можетъ быть и логически выведена. Такимъ образомъ, съ этой точки зрѣнія мы можемъ принять за основу всего существующаго только субстратъ механическаго движенія, то есть постоянныя недѣлимыя частицы вещества — атомы.

Атомы—недѣлимыя вещественныя частицы—суть подлинно сущее, неизмѣнно пребывающее, все остальное происходитъ изъ разнообразнаго механическаго сочетанія этихъ атомовъ и есть лишь преходящее явленіе — таковъ принципъ, опредѣляющій третью, послѣднюю ступень натурализма — механическій матеріализмъ или атомизмъ. Это воззрѣніе ничего не знаетъ о всемірной живой силѣ, утверждаемой гилозоизмомъ; но безъ признанія силы *вообще* и механическій матеріализмъ обойтись не можетъ : онъ долженъ признать по крайней мѣрѣ

частичныя элементарныя силы, присущія атомамъ. Итакъ, является утвержденіе, что все существующее состоитъ изъ силы и вещества — Kraft und Stoff. Если мы устранимъ нѣкоторыя недоразумѣнія, касающіяся болѣе словъ, нежели дѣла, то должны будемъ согласиться съ этимъ основнымъ принципомъ матеріализма. Дѣйствительно, все *состоитъ* изъ силы и матеріи. Истиность и простота этого утвержденія доставляли матеріализму его огромную популярность во всѣ времена; но, съ другой стороны, никогда онъ не могъ удовлетворить сколько-нибудь глубокіе философскіе умы. Причина этого понятна: говоря истину, матеріализмъ не говоритъ *всей* истины. Что вселенная состоитъ изъ силы и вещества такъ же вѣрно, какъ и то, что Венера Милосская состоитъ изъ мрамора, и какъ это послѣднее утвержденіе не имѣетъ никакого значенія для художника, такъ же первое не имѣетъ цѣны для философа. Разумѣется, самый вопросъ о всеобщемъ субстратѣ существующаго имѣетъ для философіи несравненно большее значеніе, нежели вопросъ о матеріалѣ статуи для художества; но я имѣю здѣсь въ виду отвѣтъ матеріализма на этотъ важный вопросъ — отвѣтъ совершенно неопредѣленный и безсодержательный въ своей общности. Когда же матеріализмъ пытается выйти изъ этой общности и дать какія-нибудь положительныя опредѣленія своему принципу, то его постигаетъ весьма печальная судьба.

Матеріализмъ опредѣляетъ вещество какъ совокупность атомовъ. Но что такое атомы? Для натуралиста это суть эмпирически данныя частицы относительно недѣлимыя, то есть которыхъ мы не можемъ никакимъ способомъ раздѣлить при существующихъ условіяхъ. Такимъ образомъ, на вопросъ: что такое вещество? мы получаемъ глубокомысленный отвѣтъ: вещество есть совокупность частицъ вещества. Но тѣ немногіе матеріалисты, которые чувствуютъ нѣкоторую неудовлетворительность этого отвѣта, прибѣгаютъ къ иному способу опредѣленія, именно къ анализу *качественныхъ* элементовъ вещества. Устраняя всѣ частныя и вторичныя свойства, этотъ анализъ сводитъ вещество къ непроницаемости, то есть къ способности оказыватъ сопротивленіе внѣшнему дѣйствію. Собственно мы можемъ тутъ говорить только о сопротивленіи *нашему* дѣйствію. Ощущаемое нами сопротивленіе образуетъ общее представленіе вещественности, а такъ какъ и всѣ вторичныя и частныя проявленія вещества, каковы цвѣта, звуки и т. п., сводятся къ нашимъ ощущеніямъ — зрительнымъ, слуховымъ и т. д., то вообще все эмпирическое содержаніе вещества

есть не что иное какъ наше ощущеніе. Такое заключеніе очевидно разрушаетъ самую точку зрѣнія натурализма, перенося основу всего сущаго изъ внѣшняго міра въ насъ. Во избѣжаніе этого матеріализмъ долженъ возвратиться къ представленію атомовъ, но уже не какъ эмпирическихъ частицъ вещества, сводимаго къ нашимъ ощущеніямъ, а какъ въ безусловно-недѣлимымъ реальнымъ точкамъ, которыя существуютъ сами по себѣ, независимо отъ всякаго опыта и, напротивъ, своимъ дѣйствіемъ на субъектъ обусловливаютъ всякій опытъ. Такіе метафизическіе атомы по самому опредѣленію своему, какъ безусловно-недѣлимыя частицы, не могутъ быть найдены эмпирически, ибо въ эмпиріи мы имѣемъ только относительное, а не безусловное бытіе: если же они не могутъ быть даны *эмпирически*, то признаніе ихъ должно имѣть *логическія* основанія и подлежать логической критикѣ. Но эта критика не только не находитъ достаточныхъ логическихъ основаній для утвержденія такихъ безусловно-недѣлимыхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ вещественныхъ точекъ, но съ совершенною очевидностью показываетъ логическую невозможность такого представленія. Въ самомъ дѣлѣ, эти атомы или имѣютъ нѣкоторое протяженіе или нѣтъ. Въ первомъ случаѣ они дѣлимы и, слѣдовательно, суть только эмпирическіе, а не настоящіе атомы. Если же они не имѣютъ сами по себѣ никакого протяженія (что и должно быть уже потому, что протяженіе есть свойство эмпирическаго, феноменальнаго вещества, обусловленное формами субъективнаго воспріятія), то они суть математическія точки; но чтобы быть основой всего существующаго, эти математическія точки должны имѣть собственную субстанціальность; субстанціальность же эта не можетъ быть вещественной, ибо всѣ свойства вещества, не исключая и протяженія, отняты у атомовъ и все вещественное признано феноменальнымъ, а не субстанціальнымъ: слѣдовательно, эта субстанціальность, не будучи вещественной, должна быть *динамической*. Атомы суть не составныя части вещества, а производящая вещество *силы*. Эти силы своимъ взаимодѣйствіемъ (между собою) и своимъ совокупнымъ дѣйствіемъ на нашъ субъектъ образуютъ всю нашу эмпирическую дѣйствительность, весь міръ явленій. Такимъ образомъ, не сила есть принадлежность вещества, какъ предполагалось сначала, а, напротивъ, вещество есть произведеніе силъ, или, говоря точнѣе, относительный предѣлъ ихъ взаимодѣйствія. Итакъ, атомы или совсѣмъ не существуютъ, или суть невещественныя динамическія единицы, живыя монады. Съ этимъ заключеніемъ окон-

чательно падаетъ механическій матеріализмъ, а съ нимъ вмѣстѣ и все натуралистическое міровоззрѣніе. Въ самомъ дѣлѣ, послѣ сведенія атомовъ къ живымъ силамъ, для мыслителей натуралистическаго направленія остаются открытыми два пути. Или, признавъ реальность монадъ, обратиться къ изслѣдованію ихъ внутренняго содержанія и взаимныхъ отношеній. Такое изслѣдованіе необходимо умозрительнаго характера (ибо въ опытѣ монады не даны), переходя за предѣлы натурализма, вводитъ насъ, какъ будетъ впослѣдствіи показано, въ самую глубь мистической философіи. Другой путь — оставаясь во что бы то ни стало на почвѣ эмпиризма, принять всѣ отрицательныя слѣдствія, необходимо вытекающія изъ этой точки зрѣнія. А именно: если единственный источникъ познанія есть внѣшній опытъ и если во внѣшнемъ опытѣ намъ не дано никакихъ основъ бытія, никакихъ сущностей, а даны только явленія, сводимыя къ нашимъ ощущеніямъ и представленіямъ, то эти явленія въ ихъ отношеніяхъ послѣдовательности и подобія и должны быть признаны какъ единственный предметъ познанія. Механическій матеріализмъ, опираясь также на внѣшнемъ опытѣ исключительно, допускаетъ однакоже нѣчто такое, чего во внѣшнемъ опытѣ нѣтъ, именно атомы. Такое противорѣчіе должно быть устранено; должно отказаться даже отъ такихъ жалкихъ сущностей, какъ атомы, должно отказаться ото всякихъ сущностей, принесть ихъ всѣхъ въ жертву эмпиризму, съ которымъ натуралистическая точка зрѣнія связана неразрывно, такъ какъ нѣтъ для нея другого соотвѣтствующаго способа познанія, кромѣ внѣшней эмпиріи.

Итакъ, натурализмъ долженъ признать единственнымъ предметомъ познанія то, что дано въ дѣйствительномъ внѣшнемъ опытѣ, то есть явленія въ ихъ внѣшней связи послѣдовательности и подобія. Но изученіе явленій въ этомъ смыслѣ есть дѣло положительныхъ наукъ, къ которымъ такимъ образомъ и сводится послѣдовательный натурализмъ, переставая быть философіей. Онъ избѣгнулъ гиперфизики только для того, чтобы быть поглощеннымъ безъ остатка эмпиризмомъ и слиться съ положительными науками. Такой результатъ для многихъ есть выраженіе сущей истины, окончательное торжество человѣческаго разума надъ туманными призраками метафизики. Вмѣсто сущностей явленія, вмѣсто причинъ и цѣлей — неизмѣнные законы явленій, вмѣсто трансцендентальной философіи — положительная наука — въ такомъ замѣщеніи эмпиризмъ видитъ свое полное торжество, которое для него, разумѣется, есть торжество истины надъ заблужде-

ніемъ. Но бѣда въ томъ, что неумолимая логика разсудка не позволяетъ эмпиризму успокоиться даже въ этой мелкой, но повидимому совершенно безопасной пристани положительной науки; она неудержимо толкаетъ его въ темную пропасть безусловнаго скептицизма. Въ самомъ дѣлѣ, наука стремится узнать законъ явленій, то есть необходимыя и всеобщія ихъ отношенія — отношенія, общія всѣмъ однороднымъ явленіямъ во всѣхъ частныхъ случаяхъ прошедшихъ и будущихъ, то есть во всѣ времена. Предполагается, что эти законы наука узнаетъ изъ опыта. Но въ опытѣ мы можемъ наблюдать только эмпирическія отношенія явленій, то есть ихъ отношенія въ данныхъ случаяхъ, подлежавшихъ нашему опыту. Извѣстное отношеніе последовательности и подобія между данными явленіями, одинаковое во всѣхъ нашихъ прошедшихъ опытахъ, есть фактъ; но что ручается за неизмѣнность этого отношенія во всѣ времена безусловно, какъ послѣдующія, такъ и предшествовавшія нашимъ опытамъ, въ которыя, слѣдовательно, мы не можемъ утверждать этого отношенія въ качествѣ факта? Что даетъ эмпирической, фактической связи явленій характеръ всеобщности и необходимости, что дѣлаетъ ее закономъ? Нашъ научный опытъ существуетъ можно сказать со вчерашняго дня, и количество случаевъ, ему подлежавшихъ, въ сравненіи съ остальными, безконечно мало. Но если бы даже этотъ опытъ существовалъ милліоны вѣковъ, то и эти милліоны вѣковъ ничего не значили бы въ отношеніи къ безконечному времени впереди насъ и, слѣдовательно, нисколько не могли бы способствовать безусловной достовѣрности найденныхъ въ этомъ опытѣ законовъ. Итакъ, на чемъ же основываютъ эмпирики свои всеобщіе законы явленій? Тутъ намъ приходится констатировать нѣчто совершенно невѣроятное: тѣ самые современные эмпирики, которые такъ смѣются надъ схоластиками, утверждавшими въ видѣ аксіомъ, что природа не терпитъ пустоты, не дѣлаетъ скачковъ, и тому подобное, — сами совершенно серьезно объявляютъ, что всеобщность и необходимость, иначе — неизмѣнность законовъ явленій основывается на той аксіомѣ, что природа постоянна и однообразна въ своихъ дѣйствіяхъ. Если достойны смѣха схоластики, которые однако имѣли право утверждать такія аксіомы, потому что они вообще признавали veritates aeternae et universales, то чего же достойны эти современные эмпирики, которые, отрицая всякія апріорныя истины, подносятъ намъ между тѣмъ такую чистѣйшую veritatem aeternam касательно природы и ея дѣйствій? Да и что такое сама

природа для эмпирика? Общее понятіе, отвлеченное отъ явленій и ихъ законовъ и, слѣдовательно, не имѣющее никакого собственнаго содержанія, независимаго отъ этихъ явленій и законовъ; такимъ образомъ аксіома о постоянствѣ природы сводится къ утвержденію, что законы явленій неизмѣнны, и мы получаемъ чистѣйшее idem per idem: неизмѣнность законовъ явленій, основанную на простомъ утвержденіи этой самой неизмѣнности.

Итакъ, на вопросъ: почему извѣстное данное въ опытѣ отношеніе явленій есть всеобщій и необходимый законъ? — остается для эмпиризма единственный отвѣтъ: потому что это отношеніе всегда наблюдалось до сихъ поръ. Но въ такомъ случаѣ это есть законъ лишь до перваго наблюденія, которое можетъ показать другое отношеніе между явленіями этого рода, слѣдовательно это уже не есть настоящій законъ, всеобщій и необходимый. Если же допустить, что данное отношеніе есть законъ, потому что оно необходимо само по себѣ, то есть a priori, то мы уже переходимъ изъ эмпиризма къ умозрительной философіи. Такимъ образомъ съ эмпирической точки зрѣнія невозможно даже познаніе явленій въ ихъ всеобщихъ необходимыхъ законахъ; послѣдовательный эмпиризмъ разрушаетъ не только философію, но и положительную науку въ ея теоретическомъ значеніи. Остается только возможность эмпирическихъ свѣдѣній о явленіяхъ въ ихъ данной фактической связи, измѣнчивой и преходящей — свѣдѣній, могущихъ имѣть практическую пользу, но очевидно лишенныхъ всякаго теоретическаго интереса.

Эмпиризмъ допускаетъ познаніе только явленій. Но что такое явленіе? Оно противополагается сущему въ себѣ и, слѣдовательно, опредѣляется какъ то, что не есть въ себѣ, а существуетъ только относительно другого, именно относительно насъ, какъ познающаго субъекта. Всѣ явленія сводятся къ нашимъ ощущеніямъ или, точнѣе, къ различнымъ состояніямъ нашего сознанія. Все, что мы обыкновенно принимаемъ за внѣшніе независимые отъ насъ предметы, все, что мы видимъ, слышимъ, осязаемъ и т. д., состоитъ въ дѣйствительности изъ нашихъ собственныхъ ощущеній, то есть изъ видоизмѣненій нашего субъекта и, слѣдовательно, не можетъ имѣть притязанія на какую-нибудь иную реальность кромѣ той, какую имѣютъ и всѣ остальныя видоизмѣненія субъекта, какъ-то: желанія, чувства, мысли и т. д. Такимъ образомъ исчезаетъ противоположеніе внутренняго и внѣшняго опыта; нельзя уже говорить о внѣшнихъ пред-

метахъ и о нашихъ психическихъ состояніяхъ, какъ о чемъ-то противоположномъ другъ другу, такъ какъ и внѣшніе предметы суть въ дѣйствительности наши психическія состоянія и ничего болѣе— все одинаково есть явленія, то есть видоизмѣненія нашего субъекта, различныя состоянія нашего сознанія. Это относится не только къ такъ называемымъ неодушевленнымъ предметамъ, но и къ предполагаемымъ субъектамъ внѣ насъ. Все, что мы можемъ знать о другихъ людяхъ, сводится къ нашимъ же собственнымъ ощущеніямъ: мы ихъ видимъ, слышимъ, осязаемъ, какъ мы видимъ, слышимъ, осязаемъ другіе внѣшніе предметы; въ этомъ отношеніи — въ отношеніи способа нашего познанія о нихъ между людьми и остальными предметами нѣтъ никакого различія, и если, какъ это дѣлаетъ эмпиризмъ, изъ способа познанія выводить заключеніе объ образѣ бытія познаваемаго, изъ того, что этотъ вещественный предметъ *познается* мною въ моихъ ощущеніяхъ — заключатъ, что онъ и *состоитъ* только изъ моихъ ощущеній, то такое заключеніе должно примѣняться и къ людямъ. Я знаю о другихъ людяхъ только посредствомъ моихъ ощущеній, они существуютъ для меня только въ этихъ состояніяхъ моего сознанія, слѣдовательно они и суть не что иное какъ состоянія моего сознанія. Но и о самомъ себѣ какъ субъектѣ я знаю только въ состояніяхъ своего сознанія, слѣдовательно я и самъ какъ субъектъ долженъ быть сведенъ къ состояніямъ моего сознанія; но это нелѣпо, такъ какъ *мое* сознаніе уже предполагаетъ *меня*. Остается, слѣдовательно допустить, что существуютъ явленія сознанія, но не моего, такъ какъ меня нѣтъ, а сознанія вообще, безъ сознающаго, также какъ и безъ сознаваемаго. Существуютъ явленія сами по себѣ, представленія сами по себѣ. Но это прямо противорѣчитъ логическому смыслу этихъ терминовъ. Явленіе, въ противоположность сущему, значитъ только то, что не есть само по себѣ, а существуетъ лишь для другого; точно то же значитъ и представленіе. Если же этого другого — представляющаго — нѣтъ, то нѣтъ и представленія, нѣтъ и явленія, то все сводится къ какому-то безразличному въ себя заключенному и никакого отношенія къ другому (такъ какъ другого нѣтъ) не имѣющему бытію, — заключеніе. нелѣпое логически и не имѣющее ничего общаго съ эмпирической дѣйствительностью, которымъ, слѣдовательно, эмпиризмъ окончательно уничтожается.

Во избѣжаніе такого заключенія остается признать, что по-

знающій субъектъ какъ такой обладаетъ не феноменальнымъ, а абсолютнымъ бытіемъ, есть не явленіе, а истинно-сущее. Такое утвержденіе есть начало второго направленія или типа школьной философіи, который обыкновенно обозначается названіемъ *идеализма.* Здѣсь истинно-сущее полагается уже не во внѣшнемъ мірѣ, гдѣ ищетъ его натурализмъ, а въ насъ самихъ — въ познающемъ субъектѣ. Послѣдовательный сознающій себя эмпиризмъ, поглотившій принципъ натурализма черезъ сведеніе всякаго внѣшняго предметнаго бытія къ ощущеніямъ субъекта, составляетъ, такимъ образомъ, естественный переходъ отъ натурализма къ идеализму.

Утверждая абсолютное бытіе за познающимъ субъектомъ, идеализмъ, разумѣется, имѣетъ въ виду не эмпирическихъ субъектовъ въ ихъ конкретной множественности, въ частныхъ отдѣльныхъ актахъ ихъ матеріально обусловленнаго познанія; онъ имѣетъ въ виду познающій субъектъ какъ такой, то есть въ общихъ и необходимыхъ образахъ его познанія или *идеяхъ* (отсюда названіе идеализма). Эти идеи, какъ всеобщія и необходимыя, очевидно не могутъ быть даны эмпирически; они доступны только апріорному мышленію чистаго разума; поэтому идеализмъ относительно способа познанія есть необходимо чистый раціонализмъ. [Это воззрѣніе съ наибольшей сознательностью и чистотой было развито, какъ извѣстно, въ новѣйшей германской философіи, берущей свое начало отъ Канта. Развитіе этой философіи всѣмъ извѣстно, и я только напомню его здѣсь въ нѣсколькихъ словахъ.] Истинно-сущее для идеализма есть то, что познается чистымъ мышленіемъ; но чистымъ мышленіемъ познаются только общія понятія; къ этому сводится идея, поскольку она дана въ чистомъ раціональномъ мышленіи. Итакъ, истинно-сущее есть общее понятіе, а такъ какъ все существующее должно быть проявленіемъ истинно-сущаго какъ всеобщей основы, то все существующее есть не что иное какъ развитіе общаго понятія, но это послѣднее какъ такое общее понятіе *κατ᾽ ἐξοχήν* можетъ быть лишь то, которое не заключаетъ въ себѣ никакого конкретнаго содержанія, то есть понятія чистаго *бытія,* рѣшительно въ себѣ ничего не содержащаго, ничѣмъ не различающагося отъ понятія *ничто* и, слѣдовательно, равнаго ему. Такимъ образомъ, раціоналистическій идеализмъ приходитъ къ абсолютной логикѣ Гегеля, по которой все существующее является результатомъ саморазвитія этого чистаго понятія бытія, равнаго ничто. Если все имѣетъ подлинную дѣйствительность только въ своемъ понятіи, то

и познающій субъектъ есть не что иное какъ понятіе, и въ этомъ отношеніи не имѣетъ никакого преимущества передъ остальнымъ бытіемъ. Такимъ образомъ, понятія или идеи, образующія все существующее, не суть идеи мыслящаго субъекта (онъ самъ есть только идея) — они суть сами по себѣ, и все существующее есть, какъ сказано, результатъ ихъ саморазвитія или, точнѣе, саморазвитіе одного понятія — чистаго бытія или ничто. Другими словами, все происходитъ изъ ничего или все въ сущности есть ничто. Все есть чистая мысль, то есть мысль безъ мыслящаго и безъ мыслимаго, какъ безъ дѣйствующаго и безъ предмета дѣйствія[19]. Здѣсь мы видимъ разительный примѣръ того, какъ прямо противоположныя направленія сходятся въ своихъ крайнихъ заключеніяхъ. Въ самомъ дѣлѣ, послѣдовательный эмпиризмъ приходитъ, какъ мы видѣли, къ подобному же результату — къ признанію представленія безъ представляющаго и безъ представляемаго, состояній сознанія безъ сознающаго и безъ сознаваемаго — короче, явленія безъ сущаго — къ признанію какого-то безразличнаго текущаго бытія. Разница только въ томъ, что эмпиризмъ опредѣляетъ это бытіе сенсуалистически какъ ощущеніе или же чувственное представленіе, панлогизмъ же раціоналистически — какъ общее понятіе. Но и эта разница только кажущаяся, ибо если все признается ощущеніемъ и, съ другой стороны, все же признается понятіемъ, то и ощущеніе и понятіе теряютъ свою опредѣленность, свое характеристическое значеніе. Ощущеніе, которое есть все, не есть уже ощущеніе, и понятіе, которое есть все, не есть уже понятіе — разница только въ словахъ. И то и другое, лишенныя субъекта и объекта, расплываются въ безусловную неопредѣленность, въ чистое ничто. Это ихъ сведеніе къ нулю, ими самими совершенное, есть достаточное опроверженіе этихъ воззрѣній въ ихъ односторонности. И если такое ихъ саморазрушеніе происходитъ (какъ это несомнѣнно) изъ логическаго процесса мысли, выводящаго необходимыя слѣдствія, заключающіяся уже въ исходныхъ точкахъ или въ посылкахъ этихъ воззрѣній, то очевидно заблужденіе ихъ состоитъ въ этихъ самыхъ посылкахъ. Большая по-

---

[19] Логическая необходимость, приводящая къ нулю послѣдовательный идеализмъ, была указана многими, напримѣръ (чтобы упомянуть о послѣднемъ) Гартманомъ въ его „Grundlegung des transcendentales Realismus“. Отрицать эту необходимость могутъ только умственно умершіе догматики гегельянства.

сылка эмпирическаго натурализма утверждаетъ, что истинно-сущее находится во внѣшнемъ мірѣ, въ природѣ, и что способъ его познанія есть внѣшній опытъ. Большая посылка раціоналистическаго идеализма утверждаетъ, что истинно-сущее находится въ познающемъ субъектѣ, въ нашемъ разумѣ, и что способъ познанія его есть чистое раціональное мышленіе или построеніе общихъ понятій. Между тѣмъ при послѣдовательномъ развитіи этихъ началъ эмпиризмъ приходитъ къ отрицанію внѣшняго міра, природы и внѣшняго опыта, какъ способа познанія истинно-сущаго, а раціонализмъ приходитъ къ отрицанію познающаго субъекта и чистаго мышленія какъ способа познанія сущаго (поскольку само сущее отрицается). Такимъ образомъ, отвергая начала обоихъ этихъ направленій или типовъ философіи, мы не нуждаемся ни въ какихъ внѣшнихъ для нихъ аргументахъ: они сами себя опровергаютъ, какъ только приходятъ къ своимъ послѣднимъ логическимъ заключеніямъ, а вмѣстѣ съ ними падаетъ и вся отвлеченная школьная философія, которой они суть два необходимые полюса.

Итакъ, должно или отказаться вообще отъ истиннаго познанія и стать на точку зрѣнія безусловнаго скептицизма[20], или же должно признать, что искомое философіи не заключается ни въ реальномъ бытіи внѣшняго міра, ни въ идеальномъ бытіи нашего разума, что оно не познается ни путемъ эмпиріи, ни путемъ чисто-раціональнаго мышленія. Другими словами, должно признать, что истинно-сущее имѣетъ собственную абсолютную дѣйствительность, совершенно независимую отъ реальности внѣшняго вещественнаго міра, также какъ и отъ нашего мышленія, а, напротивъ, сообщающую этому міру его реальность, а нашему мышленію — его идеальное содержаніе. Воззрѣнія, признающія въ качествѣ истинно-сущаго такое сверхкосмическое и сверхчеловѣческое начало и при томъ не въ образѣ только отвлеченнаго принципа (какимъ оно является, напримѣръ, въ картезіанскомъ и Вольфовскомъ деизмѣ), а со всею полнотою его живой дѣйствительности — такія воззрѣнія выходятъ за предѣлы школьной философіи и рядомъ съ ея двумя типами образуютъ особенный третій типъ умосозерцанія, обыкновенно называемый *мистицизмомъ*.

---

20 Скептицизмъ есть простое отрицаніе всякой опредѣленной философіи (поскольку и сомнѣніе есть отрицаніе, именно отрицаніе увѣренности и опредѣленія), а потому неосновательно признавать его (какъ это дѣлаютъ многіе) за особенный типъ или направленіе философіи.

Согласно этому воззрѣнію, истина не заключается ни въ логической формѣ познанія, ни въ эмпирическомъ его содержаніи, вообще она не принадлежитъ къ теоретическому знанію въ его отдѣльности или исключительности — такое знаніе не есть истинное. Знаніе же истины есть лишь то, которое соотвѣтствуетъ волѣ блага и чувству красоты. Хотя опредѣленіе истины относится непосредственно къ сферѣ знанія, но никакъ не къ ея исключительности (которая уже есть не истина); это опредѣленіе должно принадлежать знанію лишь поскольку оно согласуется съ другими сферами духовнаго бытія, иными словами: истиннымъ въ настоящемъ смыслѣ этого слова, то есть самою истиной, можетъ быть только то, что вмѣстѣ съ тѣмъ есть благо и красота. Правда, существуютъ такъ называемыя истины, которыя доступны для познавательной способности въ ея отдѣльности или отвлеченности; таковы, съ одной стороны, истины чисто формальныя, съ другой — чисто матеріальныя или эмпирическія. Какое-нибудь математическое положеніе имѣетъ формальную истинность безъ всякаго прямого отношенія къ волѣ и чувству, но зато оно лишено само по себѣ всякой дѣйствительности и реальнаго содержанія. Съ другой стороны, какой-нибудь историческій или естественно-научный фактъ имѣетъ матеріальную истинность безъ всякаго отношенія къ этикѣ или эстетикѣ, но зато онъ лишенъ самъ по себѣ всякаго разумнаго смысла. Истины перваго рода недѣйствительны, второго — неразумны, первыя нуждаются въ реализаціи, вторыя — въ осмысленіи. Настоящая же истина, цѣльная и живая, сама въ себѣ заключаетъ и свою дѣйствительность и свою разумность и сообщаетъ ихъ всему остальному. Согласно съ этимъ предметъ мистической философіи есть не міръ явленій, сводимыхъ къ нашимъ ощущеніямъ, и не міръ идей, сводимыхъ къ нашимъ мыслямъ, а живая дѣйствительность существъ въ ихъ внутреннихъ жизненныхъ отношеніяхъ; эта философія занимается не внѣшнимъ порядкомъ явленій, а внутреннимъ порядкомъ существъ и ихъ жизни, который опредѣляется ихъ отношеніемъ къ существу первоначальному. Разумѣется, и мистицизмъ, какъ всякая философія, двигается въ идеяхъ и мысляхъ, но онъ знаетъ, что эти мысли имѣютъ значеніе лишь поскольку относятся къ тому, что чрезъ нихъ мыслится и что уже само не есть мысль, а болѣе мысли. Школьная философія или смѣшиваетъ сущее съ тѣмъ или другимъ видомъ бытія, то есть представленія, или же отрицаетъ самую познаваемость сущаго. Мистическая философія, съ одной сто-

роны, знаетъ, что всякое бытіе есть лишь образъ представленія сущаго, а не само оно; съ другой стороны — противъ скептическаго утвержденія, что человѣкъ ничего не можетъ знать, кромѣ представленія, она указываетъ на то, что человѣкъ самъ есть болѣе чѣмъ представленіе или бытіе и что, такимъ образомъ, даже не выходя изъ самого себя, онъ можетъ знать о сущемъ.

Мистицизмомъ заключается кругъ возможныхъ философскихъ воззрѣній, ибо очевидно, что искомое философіи не можетъ имѣть свою дѣйствительность или во внѣшнемъ мірѣ, то есть въ познаваемомъ объектѣ какъ такомъ, или же въ насъ — познающемъ субъектѣ какъ такомъ, или, наконецъ, въ себѣ самомъ независимо отъ насъ и отъ внѣшняго міра — четвертое предположеніе очевидно немыслимо. И если два первыя воззрѣнія, образующія школьную философію, не могутъ быть приняты, потому что сами себя уничтожаютъ, то намъ остается или вообще отказаться отъ исканія истины, или принять это третье воззрѣніе *какъ основу* истинной философіи. Если истина, не находимая ни во внѣшнемъ мірѣ, ни въ насъ самихъ, можетъ eo ipso принадлежать только собственной трансцендентной дѣйствительности абсолютнаго первоначала, и если тѣмъ не менѣе, какъ это заключаетъ скептицизмъ, мы не можемъ познавать этой трансцендентной дѣйствительности, то это значитъ, что мы вообще не можемъ знать истины, и такимъ образомъ аргументы скептицизма противъ возможности мистической философіи направлены тѣмъ самымъ противъ всякаго исканія истины, противъ всякой философіи, а въ концѣ и противъ всякаго знанія.

Итакъ, мистическое знаніе[21] необходимо для философіи, такъ какъ помимо его она въ послѣдовательномъ эмпиризмѣ и въ послѣдовательномъ раціонализмѣ одинаково приходитъ къ абсурду. Но это мистическое знаніе можетъ быть только *основой* истинной философіи, подобно тому какъ внѣшній опытъ служитъ основой философіи эмпирической, а логическое мышленіе — основой раціонализма, но само по себѣ мистическое знаніе еще не образуетъ системы истинной или синтетической философіи, того, что я назвалъ цѣльнымъ знаніемъ или свободною теософіей. Эта система по самому понятію своему должна быть свободна отъ всякой исключительности и односто-

[21] Употребляю пока этотъ терминъ только отрицательно, положительное же его содержаніе можетъ быть открыто только впослѣдствіи.

ронности, между тѣмъ какъ мистицизмъ, въ отдѣльности взятый, можетъ быть и дѣйствительно является исключительнымъ, утверждая только одно непосредственное знаніе, имѣющее форму внутренней безусловной увѣренности. Разумѣется, на такой увѣренности и должно основываться истинное знаніе, но чтобы быть полнымъ или цѣльнымъ, оно не должно на этомъ останавливаться (какъ это дѣлаетъ исключительный мистицизмъ): ему необходимо еще, во-первыхъ, подвергнуться рефлексіи разума, получить оправданіе логическаго мышленія, а во-вторыхъ, получить подтвержденіе со стороны эмпирическихъ фактовъ. Отвергая ложные принципы и нелѣпыя заключенія эмпиризма и раціонализма, истинная философія должна заключать въ себѣ объективное содержаніе этихъ направленій въ качествѣ вторичныхъ или подчиненныхъ элементовъ. Ибо если цѣльное знаніе вообще есть синтезъ философіи, съ теологіей и наукой, то очевидно этому широкому синтезу долженъ предшествовать соотвѣтствующій ему болѣе тѣсный синтезъ въ средѣ самой философіи, именно между тремя ея направленіями: мистицизмомъ, раціонализмомъ и эмпиризмомъ. Аналогія здѣсь несомнѣнна: мистицизмъ соотвѣтствуетъ теологіи, эмпиризмъ — положительной наукѣ, а раціонализму принадлежитъ собственно философскій отвлеченный характеръ, поскольку онъ ограничивается чистымъ философскимъ мышленіемъ, тогда какъ мистицизмъ ищетъ опоры въ данныхъ религіи, а эмпиризмъ — въ данныхъ положительной науки.

Въ системѣ цѣльнаго знанія или свободной теософіи взаимное отношеніе трехъ философскихъ элементовъ опредѣляется указанною аналогіею. Мистицизмъ по своему абсолютному характеру имѣетъ первенствующее значеніе, опредѣляя верховное начало и послѣднюю цѣль философскаго знанія; эмпиризмъ по своему матеріальному характеру служитъ внѣшнимъ базисомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ крайнимъ примѣненіемъ или реализаціей высшихъ началъ, и, наконецъ, раціоналистическій, собственно философскій элементъ, по своему преимущественно формальному характеру является какъ посредство или общая связь всей системы.

Изъ сказаннаго ясно, что свободная теософія или цѣльное знаніе не есть одно изъ направленій или типовъ философіи, а должна представлять высшее состояніе всей философіи какъ во внутреннемъ синтезѣ трехъ ея главныхъ направленій, мистицизма, раціонализма и эмпиризма, такъ равно и въ болѣе общей и широкой связи

съ теологіей и положительной наукой[22]. Повинуясь общему закону историческаго развитія, философія проходитъ черезъ три главныя состоянія, совершенно соотвѣтствующія тѣмъ, которыя были указаны въ первой главѣ для всей сферы знанія (также какъ и для другихъ сферъ). Первый моментъ характеризуется исключительнымъ господствомъ мистицизма, удерживающаго въ скрытомъ состояніи или слитности раціоналистическій и эмпирическій элементы (что совпадаетъ съ общимъ господствомъ теологіи); во второмъ фазисѣ эти элементы обособляются, философія распадается на три отдѣльныя направленія, или типа, стремящіяся къ абсолютному самоутвержденію и, слѣдовательно, взаимному отрицанію: здѣсь соотвѣтственно общему распаденію теоретической сферы на враждебныя между собою теологію, отвлеченную философію и положительную науку, мы имѣемъ односторонній мистицизмъ, односторонній раціонализмъ и односторонній эмпиризмъ. Въ третьемъ моментѣ они приходятъ къ внутреннему свободному синтезу, который ложится въ основу общаго синтеза трехъ степеней знанія, а затѣмъ и вселенскаго синтеза общечеловѣческой жизни. Если единство въ сферѣ знанія, опредѣляемое необходимо теологическимъ или мистическимъ началомъ, мы называемъ вообще теософіей (то есть, говоря точнѣе, знаніе въ своемъ единствѣ есть теософія), то высшее синтетическое единство третьяго момента (въ отличіе отъ несвободнаго или слитнаго въ первомъ моментѣ) характеризуется принятымъ мною названіемъ свободной теософіи или цѣльнаго знанія.

По общему опредѣленію предметъ цѣльнаго знанія есть истинно-сущее какъ въ немъ самомъ, такъ и въ его отношеніи къ эмпирической дѣйствительности субъективнаго и объективнаго міра, которыхъ оно есть абсолютное первоначало. Отсюда уже вытекаетъ раздѣленіе всей философской системы цѣльнаго знанія на три органическія части. Ибо разъ въ предметѣ философіи даны два элемента, именно абсолютное первоначало и происходящая изъ него вторичная дѣйствительность, то эти два элемента могутъ быть мыслимы только въ трехъ отношеніяхъ. Во-первыхъ, въ непосредственномъ единствѣ, во-вторыхъ, въ противоположеніи и въ-третьихъ, въ актуальномъ различенномъ единствѣ или синтезѣ. Такимъ образомъ мы получаемъ три философскія

[22] Свободная теософія представляетъ такимъ образомъ положительную противоположность скептицизма: какъ этотъ послѣдній есть отрицаніе всякой опредѣленной философіи, такъ она есть всецѣлое единство ихъ всѣхъ.

науки: первая разсматриваетъ абсолютное начало въ его собственныхъ общихъ и необходимыхъ (слѣдовательно, апріорныхъ) опредѣленіяхъ, въ которыхъ другое, конечное существованіе заключается только потенціально — моментъ непосредственнаго единства; вторая разсматриваетъ абсолютное начало какъ производящее или полагающее внѣ себя конечную дѣйствительность — моментъ распаденія, и, наконецъ, третья имѣетъ своимъ предметомъ абсолютное начало какъ возсоединяющее съ собою конечный міръ въ актуальномъ, систематическомъ единствѣ. Это тройственное дѣленіе философіи, вытекая изъ самой ея природы, имѣетъ очень древнее происхожденіе и въ той или другой формѣ встрѣчается во всѣхъ законченныхъ и сколько-нибудь глубокихъ системахъ; ибо каждая отдѣльная система, будучи на самомъ дѣлѣ только одностороннимъ проявленіемъ того или другого момента въ философскомъ знаніи, стремится при томъ съ своей ограниченной точки зрѣнія представлять цѣлую философію [23].

Я удерживаю для трехъ составныхъ частей свободной теософіи старыя названія: *логика, метафизика* и *этика;* для отличія же ихъ отъ соотвѣтствующихъ частей другихъ философскихъ системъ буду употреблять термины: *органическая логика, органическая метафизика* и *органическая этика* [24]. По внутреннему порядку идей изложеніе системы начинается съ логики, къ которой мы теперь и должны перейти.

III.

Начала органической логики: характеристика цѣльнаго знанія. — Исходная точка и методъ органической логики.

Органическая логика въ общемъ своемъ характерѣ представляетъ двѣ различныя стороны и должна получить свое ближайшее опредѣленіе съ двухъ общихъ точекъ зрѣнія. Во-первыхъ, она должна разсматриваться по отношенію ко всей системѣ цѣльнаго знанія или

[23] Въ особенности это должно сказать о философіи Гегеля, которая въ своей сферѣ формальнаго чисто-логическаго мышленія является совершенно полною и замкнутою. Поэтому общія формулы гегелизма останутся какъ вѣчныя формулы философіи.

[24] Опредѣленный смыслъ этихъ терминовъ будетъ объясненъ въ своемъ мѣстѣ.

свободной теософіи, которой она есть первая часть, а во-вторыхъ, она должна быть характеризована по отношенію ко всякой другой логикѣ, ко всему тому, что носитъ это названіе, другими словами, будучи *логикой теософической,* она должна быть разсмотрѣна и съ точки зрѣнія *теософіи* вообще и съ точки зрѣнія *логики* вообще.

Съ первой точки зрѣнія, то есть какъ теософическое познаніе, органическая логика характеризуется по слѣдующимъ семи отношеніямъ: 1) по *предмету* познанія, 2) по *цѣли,* 3) по общему *матеріалу,* 4) по *формѣ,* 5) по *дѣятельному источнику* или *производящей причинѣ* познанія (causa efficiens), 6) по *исходной точкѣ,* 7) по *методу* развитія или построенія. Какъ извѣстная опредѣленная часть теософіи, органическая логика представляетъ, съ одной стороны, извѣстныя родовыя черты, опредѣляющія ея общетеософическій характеръ и, слѣдовательно, существенно одинаковыя у нея съ двумя остальными частями теософіи, съ другой стороны—она должна имѣть спеціальныя особенности, отличающія ее отъ двухъ другихъ теософическихъ дисциплинъ. Изъ указанныхъ семи отношеній первыя пять обнимаютъ собою общіе признаки цѣльнаго знанія во всѣхъ его частяхъ: предметъ, цѣль, матеріалъ, форма и дѣятельный источникъ познанія существенно одинаковы въ теософической логикѣ, метафизикѣ и этикѣ, особенности же этихъ наукъ опредѣляются различіемъ ихъ исходныхъ точекъ и методовъ развитія. Поэтому, разсматривая первыя пять отношеній, мы будемъ говорить о родѣ познанія въ свободной теософіи вообще безъ различія ея частей.

Предметъ свободной теософіи есть *истинно-сущее (τὸ ὄντως ὄν, das wahrhaft Seiende) въ своемъ объективномъ выраженіи* или идеѣ; и въ этомъ отношеніи она, съ одной стороны, рѣшительно отличается отъ эмпиризма, раціонализма и мистицизма въ ихъ односторонности, а съ другой, заключаетъ въ себѣ все ихъ объективное содержаніе. Она отличается отъ эмпиризма, поскольку этотъ послѣдній вообще полагаетъ настоящимъ предметомъ познанія не сущее, которое онъ считаетъ совершенно непознаваемымъ, а только явленія или фактическія, въ опытѣ данныя, отношенія, что, какъ мы видѣли въ предыдущей главѣ, при послѣдовательномъ развитіи приводитъ къ внутреннему противорѣчію. Что касается до односторонняго раціонализма, то онъ признаетъ предметомъ философіи не сущее какъ идею, а идею саму по себѣ и приходитъ къ такому же отрицательному результату. Наконецъ, односторонній мистицизмъ, хотя и утверждаетъ сущее какъ

предметъ истиннаго познанія, но сущее лишь въ его непосредственной субстанціальности, доступное только такому же непосредственному чувству или вѣрѣ, объективное же развитіе сущаго какъ идеи мистицизмъ или игнорируетъ или рѣшительно отрицаетъ, сводя все предметное, идеальное содержаніе знанія къ субъективному призраку человѣческаго ума, что очевидно приводитъ къ отрицанію всякой философіи и къ безусловному скептицизму. Свободная же теософія, по опредѣленію своего предмета признавая вмѣстѣ съ мистицизмомъ безусловную первичную дѣйствительность сущаго, выводитъ изъ этого признанія то, что въ немъ логически заключается и что игнорируется мистицизмомъ, а именно, что если сущее имѣетъ дѣйствительность безусловную и есть абсолютное, т. е. всецѣлое, то оно не можетъ исключить никакого содержанія, слѣдовательно ни содержанія нашего разумнаго мышленія, ни содержанія нашихъ опытовъ, а потому свободная теософія, основываясь вмѣстѣ съ мистицизмомъ на безусловной непосредственной дѣйствительности сущаго, признаетъ и познаетъ развитіе этой дѣйствительности въ идеяхъ разума и въ идеяхъ природы, захватывая такимъ образомъ и то, что есть объективнаго въ раціонализмѣ и эмпиризмѣ.

Что касается до *цѣли* истинной философіи, то она совершенно отрицается раціонализмомъ, который считаетъ философское познаніе само себѣ цѣлью какъ высшую форму духовной дѣятельности. И на самомъ дѣлѣ, поскольку философія есть удовлетвореніе теоретической потребности знанія, она есть сама по себѣ цѣль. Но сама эта теоретическая потребность есть только частная, одна изъ многихъ, а у человѣка есть общая высшая потребность всецѣлой или абсолютной жизни, для которой все остальное, а слѣдовательно и философія, можетъ быть только средствомъ. Эта абсолютная вѣчная жизнь, которая сама по себѣ есть высшее благо и блаженство, очевидно возможна только, когда человѣкъ не подчиненъ никакимъ внѣшнимъ чуждымъ ему условіямъ, не имѣетъ никакихъ внѣшнихъ невольныхъ опредѣленій, ибо всякое такое опредѣленіе есть страданіе, точно также какъ страданіе, объективно говоря, есть не что иное какъ невольное подчиненіе чему-нибудь внѣшнему. Но освободиться отъ внѣшности, которая сильнѣе его, человѣкъ можетъ очевидно, лишь соединяясь внутренно съ тѣмъ, что *само по себѣ,* по самому существу своему, *свободно* отъ всякой внѣшности, заключая въ себѣ все и, слѣдовательно, не имѣя ничего внѣ себя, — другими словами, чело-

вѣкъ можетъ быть дѣйствительно свободенъ только во внутреннемъ соединеніи съ истинно-сущимъ, то есть въ истинной религіи. Это освобожденіе человѣка отъ внѣшности и отъ связанныхъ съ нею золъ и страданій, это соединеніе съ всецѣло-сущимъ или осуществленіе истинной религіи и есть дѣйствительная цѣль всѣхъ нормальныхъ человѣческихъ дѣятельностей, а слѣдовательно и истинной философіи, которая такимъ образомъ не подчинена какимъ-нибудь другимъ *частнымъ* дѣятельностямъ, а вмѣстѣ съ ними служитъ одной абсолютной цѣли. Соединеніе человѣка съ абсолютнымъ какъ цѣль истиннаго знанія признаетъ и мистицизмъ, но вслѣдствіе своего односторонняго понятія объ абсолютномъ онъ односторонне понимаетъ и соединеніе съ нимъ, именно какъ сліяніе или поглощеніе, въ которомъ міръ исчезаетъ для человѣка и человѣкъ исчезаетъ самъ для себя, что сводится логически къ совершенному уничтоженію, къ буддійской нирванѣ. Но уничтоженіе не есть свобода, не есть блаженство (ибо для свободы и блаженства необходимо существованіе *свободнаго* и *блаженнаго)* и, слѣдовательно, не можетъ быть цѣлью. Свобода есть могущество, и истинная цѣль есть побѣда и власть надъ міромъ внѣшности. Это признаетъ въ извѣстномъ смыслѣ и эмпиризмъ, который уже въ лицѣ своего родоначальника Бэкона Веруламскаго видитъ въ знаніи величайшее средство къ могуществу или власти надъ природой. Но для настоящей, полной свободы человѣкъ долженъ имѣть власть не только надъ природой внѣшняго міра, но и надъ своей собственной, а эту внутреннюю власть не можетъ дать его знаніе, которымъ ограничивается эмпиризмъ. Но точно также достигнуть этой внутренней свободы или власти надъ собственной природой человѣкъ очевидно не можетъ изъ самого себя, такъ какъ онъ уже не свободенъ — это значило бы поднять самому себя за волосы; чтобы быть внутренно свободнымъ, онъ долженъ перенести свой центръ изъ своей собственной въ другую высшую природу; абстрактное же возвышеніе надъ низшей природой во имя своего *я*, личнаго достоинства и т. п. можетъ быть только прыжкомъ кверху, за которымъ неизбѣжно слѣдуетъ паденіе. Итакъ, цѣль истинной философіи — содѣйствовать въ своей сферѣ, то есть въ сферѣ знанія, перемѣщенію центра человѣческаго бытія изъ его данной природы въ абсолютный трансцендентный міръ, другими словами — внутреннему соединенію его съ истинно-сущимъ.

Разумѣется, вообще говоря, цѣлью философіи можетъ быть только познаніе истины, но дѣло въ томъ, что сама эта истина, настоящая

всецѣлая истина, необходимо есть вмѣстѣ съ тѣмъ и благо и красота и могущество, а потому истинная философія неразрывно связана съ настоящимъ творчествомъ и съ нравственной дѣятельностью, которыя даютъ человѣку побѣду надъ низшею природою и власть надъ нею. Въ своей отдѣльности философія не можетъ дать человѣку ни блаженства, ни высшаго могущества, но истинная философія, то есть цѣльное знаніе, каковымъ является свободная теософія, и *не можетъ* быть отдѣльною отъ другихъ духовныхъ сферъ, вмѣстѣ же съ ними она достигаетъ той высшей цѣли и, какъ необходимый членъ общечеловѣческаго цѣлаго, своимъ собственнымъ частнымъ развитіемъ и совершенствомъ обусловливаетъ совершенство этого цѣлаго, отъ котораго въ свою очередь сама зависитъ. Такимъ образомъ, хотя начало своего развитія свободная теософія можетъ полагать внутри своей теоретической сферы, но совершить это развитіе она можетъ только совмѣстно и одновременно съ развитіемъ свободной теургіи и теократіи. Sapienti sat.

Матеріалъ цѣльнаго знанія дается опытомъ. Обыкновенно раздѣляютъ опытъ на внѣшній и внутренній. Но, собственно говоря, внѣшній опытъ есть contradictio in adjecto. По словесному опредѣленію опытъ есть то, что испытывается субъектомъ, испытывать же очевидно онъ можетъ только то, что такъ или иначе находится въ немъ самомъ, существуетъ для него. И дѣйствительно все что называется внѣшнимъ опытомъ, все что относится къ такъ называемымъ внѣшнимъ предметамъ, сводится по своему матеріальному содержанію къ нашимъ ощущеніямъ, то есть къ фактамъ нашего внутренняго сознанія, къ даннымъ нашей психической жизни; всякое же утвержденіе внѣшняго бытія есть уже наше собственное заключеніе изъ этихъ данныхъ, хотя, разумѣется, заключеніе «не дискурзивное или абстрактное, а интуитивное и совершенно непосредственное». Но во всей совокупности данныхъ нашей психической жизни или состояній нашего сознанія мы различаемъ ясно три категоріи: во-первыхъ, такія состоянія сознанія, въ которыхъ мы чувствуемъ себя опредѣляемыми чѣмъ-то для насъ внѣшнимъ, хотя о самомъ этомъ внѣшнемъ, какъ сказано, мы не можемъ имѣть никакого непосредственнаго познанія, а ощущаемъ только его дѣйствіе на насъ; во-вторыхъ, такія состоянія, въ которыхъ мы признаемъ преобладающее проявленіе нашей собственной природы, или которыя опредѣляются этой природой, и, наконецъ, въ-третьихъ, такія явленія, въ которыхъ мы чувствуемъ

себя опредѣляемыми существенностью иною, чѣмъ мы, но не внѣшнею намъ, а такъ сказать еще болѣе внутреннею, болѣе глубокою и центральною, нежели мы сами, — явленія, въ которыхъ мы чувствуемъ себя не подчиненными, не стѣсненными, а, напротивъ, возвышаемся надъ собою и получаемъ внутреннюю свободу. Перваго рода явленія относятся къ такъ называемому внѣшнему или физическому опыту, вторыя — къ внутреннему или психическому въ тѣсномъ смыслѣ этихъ терминовъ, и третьи суть явленія мистическія.

Эмпирическая философія во всѣхъ своихъ фазахъ приписываетъ значеніе объективной дѣйствительности только даннымъ внѣшняго опыта, отрицая или игнорируя опытъ мистическій, психическія же явленія признавая лишь вторичными субъективными видоизмѣненіями явленій физическихъ. Остальныя системы школьной философіи, вполнѣ признавая самостоятельную дѣйствительность внутреннихъ или психическихъ явленій, ихъ несводимость къ внѣшнему опыту, рѣшительно отрицаютъ самостоятельность явленій мистическихъ, считая ихъ лишь анормальными, болѣзненными видоизмѣненіями психической жизни. Что касается до анормальности, то въ философіи слѣдовало бы быть очень осторожнымъ съ этимъ словомъ и никогда не забывать его чисто-относительнаго значенія. Въ данномъ случаѣ, если видѣть въ мистическихъ явленіяхъ только анормальныя психическія, то почему сами эти психическія явленія не признавать за анормальныя физическія? Съ другой стороны, существовали и существуютъ религіозныя и философскія системы, которыя весь физическій и весь психическій міръ признаютъ за анормальное видоизмѣненіе мистическаго бытія, за отпаденіе отъ него. Очевидно, все это совершенно субъективно и лишено положительнаго философскаго значенія. Болѣе серьезно господствующее въ современной наукѣ общее стремленіе сводить явленія одного рода къ другому, и при томъ явленія болѣе центральныя и глубокія къ поверхностнымъ, периферическимъ, — сводить боговъ къ человѣку, человѣка къ животному, а животное къ машинѣ, — другими словами, выводить полное, богатое содержаніемъ и силами бытіе изъ бытія скуднаго, немощнаго и пустого. Это стремленіе совершенно необходимо въ настоящей стадіи умственнаго развитія, и потому его можно встрѣтить не только въ наукѣ, но даже и тамъ, гдѣ его трудно было бы предполагать; тѣмъ не менѣе оно должно остаться только стремленіемъ, ибо дѣйствительное его осуществленіе, дѣйствительное сведеніе плюса къ минусу логически невозможно, такъ какъ противо-

рѣчитъ основной аксіомѣ ex nihilo nihil. Если, напримѣръ, явленія органической жизни, заключающія въ себѣ всѣ основные элементы и формы бытія неорганическаго, обладаютъ еще сверхъ того нѣкоторымъ новымъ содержаніемъ, нѣкоторыми характеристическими особенностями, которыя именно и дѣлаютъ ихъ органическими, то это новое содержаніе очевидно не можетъ уже быть выведено изъ неорганическаго бытія, въ которомъ его нѣтъ, и слѣдовательно организмъ *какъ такой* не можетъ быть сведенъ къ механизму. Въ виду этого современные ученые просто игнорируютъ особенный, специфическій характеръ того или другого класса явленій, и тогда уже имъ открывается полный просторъ для всякихъ редукцій и дедукцій. Игнорируя собственную жизнь въ организмѣ и самосознаніе въ человѣкѣ, разумѣется, ничего не стоитъ свести ихъ къ простой машинѣ, но зато и самый этотъ пріемъ со всѣми своими результатами ровно ничего не стоитъ и можетъ обманывать только дѣтей или людей съ предвзятыми идеями. Тѣмъ не менѣе это стремленіе современной науки, ложное въ своей исключительности, имѣетъ въ извѣстномъ смыслѣ не только историческое, но и общее философское оправданіе. Оно право, во-первыхъ, поскольку утверждаетъ существенное единство и внутреннюю связь *всѣхъ* формъ бытія, и заблужденіе его состоитъ только въ томъ, что оно ищетъ этого единства и этой связи не въ общемъ абсолютномъ центрѣ всякаго бытія, а въ одной изъ сферъ этого бытія и при томъ въ самой низшей и поверхностной сферѣ: другими словами, заблужденіе заключается здѣсь въ смѣшеніи единства периферическаго съ единствомъ центральнымъ. Во-вторыхъ, указанное стремленіе право, даже и утверждая *зависимость* высшихъ сферъ бытія отъ низшихъ, но невѣрно относитъ эту зависимость къ самому *существованію,* полагая, что высшія сущности не имѣютъ бытія по себѣ и для себя, а получаютъ его лишь отъ низшихъ существъ, тогда какъ поистинѣ зависимость здѣсь относится лишь къ *проявленію,* то есть къ бытію для другого. Но мы не можемъ пока говорить болѣе подробно объ этомъ предметѣ и потому возвращаемся къ вопросу о дѣйствительности мистическихъ явленій. Признаніе этой дѣйствительности, какъ и всякой другой, можетъ основываться исключительно на опытѣ. Опытъ же этотъ дается цѣлой исторіей человѣчества, его находимъ мы во всѣ вѣка и у всѣхъ народовъ — правда, не у всѣхъ людей лично, но въ вопросѣ о дѣйствительности извѣстныхъ явленій число ихъ *субъектовъ* очевидно безразлично. Количественная точка зрѣнія привела бы здѣсь

къ удивительнымъ заключеніямъ. Если бы большинство человѣчества состояло изъ слѣпорожденныхъ, то свѣтъ былъ бы галлюцинаціей, и зрячіе — фантастами. Среди огромной массы неорганическаго міра живыя существа являются ничтожнымъ меньшинствомъ, а среди нихъ такое же ничтожное меньшинство составляютъ существа самосознательныя; и тѣ, кто не отрицаетъ жизнь и духъ на этомъ статистическомъ основаніи, не должны отрицать и мистическихъ явленій. Все великое у насъ есть исключеніе, и рѣдкость алмазовъ только увеличиваетъ ихъ цѣну. Впрочемъ, я бы никогда не кончилъ, если бы захотѣлъ указывать всѣ нелогичности въ ходячихъ аргументахъ противъ мистики. Даже тотъ изъ этихъ аргументовъ, который обыкновенно употребляется людьми мыслящими, ниже всякой критики, представляя очевидное *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Онъ сводится именно къ утвержденію *невозможности* мистическихъ явленій a priori: они невозможны, слѣдовательно ихъ нѣтъ. Но чисто апріорный вопросъ о возможности, то есть мыслимости, можетъ относиться только къ понятіямъ и сужденіямъ, а никакъ не къ явленіямъ какъ такимъ. Подъ явленіемъ разумѣется нѣчто опытное, эмпирически данное, то есть испытываемое субъектомъ, его фактическое состояніе. Поэтому можно спрашивать, *существуетъ* ли извѣстное явленіе или нѣтъ, *дѣйствительно* оно или нѣтъ, то есть испытывается ли оно субъектомъ, имѣетъ ли онъ такое фактическое состояніе или нѣтъ, вопросъ же о возможности здѣсь очевидно не при чемъ. «Невозможное явленіе», «немыслимый фактъ» — это просто безсмыслица, деревянное желѣзо. Это конечно не такъ съ точки зрѣнія гегельянства, для котораго дѣйствительность покрывается мыслимостью. Но гегелевская точка зрѣнія въ своей исключительности осуждена уже исторіей мысли, и опираться на нее значитъ дѣлать petitio principii. Что касается до свободной теософіи, то свободная прежде всего отъ предвзятыхъ идей и произвольныхъ отрицаній она принимаетъ одинаково *дѣйствительность* всѣхъ трехъ главныхъ родовъ явленій; но разумѣется, вслѣдствіе ихъ характеристической особенности они не имѣютъ для нея одинаковаго *значенія*, находясь между собою въ извѣстномъ іерархическомъ подчиненіи по отношенію къ общему абсолютному центру. Явленія мистическія, какъ наиболѣе центральныя и глубокія, имѣютъ важность первостепенную и основную, за ними слѣдуютъ явленія психическія и, наконецъ, какъ самыя поверхностныя и несамостоятельныя — явленія физическія. Сфера физическаго бытія, какъ внѣшнее перифе-

рическое единство и, слѣдовательно, крайняя реализація сущаго, и сфера психическая, какъ внутреннее посредство между центромъ и периферіей, безусловно необходимы для полноты абсолютнаго бытія, и чрезъ признаніе этой необходимости свободная теософія избѣгаетъ сентиментальной скудости односторонняго мистицизма, для котораго Natur ist Sünde, Geist ist Teufel и который, не имѣя подъ собой никакой твердой почвы, вѣчно кружится въ своемъ субъективномъ чувствѣ, тогда какъ истинный теософическій мистицизмъ, основываясь на божественномъ началѣ, стремится провести его во всѣ человѣческія и природныя вещи, не уничтожая, а интегрируя и духъ и матерію.

Итакъ, матеріалъ истинной философіи какъ цѣльнаго знанія дается всею совокупностью явленій какъ мистическихъ, такъ равно психическихъ и физическихъ. Но познанія всѣхъ этихъ явленій въ ихъ непосредственной частности еще не образуютъ никакой философіи — они должны получить *форму* всеобщей, цѣльной истины, сосредоточиться въ универсальныхъ идеяхъ. Это сосредоточеніе частныхъ опытныхъ знаній, это собраніе отдѣльныхъ лучей опыта въ фокусъ идеи не можетъ быть плодомъ абстракціи, ибо тогда въ философіи было бы меньше содержанія, чѣмъ въ опытѣ, и она не имѣла бы raison d'être какъ самостоятельная дѣятельность. Разумѣется, отвлеченныя понятія необходимы для философіи, какъ и для всякаго познанія, но только какъ средства, какъ сокращенные значки, какъ схемы опыта — они относятся къ нему какъ планы и карты къ дѣйствительнымъ мѣстностямъ и странамъ. Но отвлеченное понятіе по самому опредѣленію своему не можетъ идти дальше того, отъ чего оно отвлечено, не можетъ превращать случайные и частные факты въ необходимыя, универсальныя истины или идеи. Если частныя явленія сами по себѣ не представляютъ намъ универсальныхъ истинъ или идей, то эти послѣднія, хотя матеріально связанныя съ явленіями, должны формально отъ нихъ различаться, имѣть свое собственное, независимое отъ явленій бытіе, и, слѣдовательно, для познанія ихъ необходима особенная форма мыслительной дѣятельности, которую мы вмѣстѣ со многими прежними философами назовемъ умственнымъ созерцаніемъ или интуиціей (intellektuelle Anschauung, intuition) и которая составляетъ настоящую первичную форму цѣльнаго знанія. Вслѣдствіе матеріальной связи явленій съ идеями *умственное созерцаніе* этихъ послѣднихъ всегда предполагаетъ *чувственное воспріятіе*

первыхъ, — ни то, ни другое не существуетъ въ отдѣльности, и различіе во всѣхъ областяхъ нашего знанія только количественное или степенное, смотря по тому, преобладаетъ ли феноменальный опытъ или же идеальное созерцаніе. Что касается до третьей формы познанія — отвлеченнаго мышленія, то она, какъ сказано, не имѣетъ никакого положительнаго содержанія, но тѣмъ не менѣе ей принадлежитъ особенное, хотя чисто отрицательное значеніе какъ границѣ или переходу между чувственнымъ воспріятіемъ и умственнымъ созерцаніемъ. Во всѣхъ общихъ отвлеченныхъ понятіяхъ содержится отрицаніе всѣхъ входящихъ въ объемъ его явленій въ ихъ частной непосредственной индивидуальности и вмѣстѣ съ тѣмъ утвержденіе ихъ въ какомъ-то новомъ единствѣ и новомъ содержаніи, котораго однако отвлеченное понятіе, оставаясь чисто отрицательнымъ, не даетъ само, а только указываетъ — всякое общее понятіе есть *отрицаніе явленія и указаніе идеи*. Такъ напримѣръ: въ общемъ понятіи человѣкъ, во-первыхъ, заключается отрицаніе частной индивидуальности, того или другого человѣка въ отдѣльности, а во-вторыхъ, утвержденіе ихъ всѣхъ въ нѣкоторомъ новомъ высшемъ единствѣ, которое всѣхъ ихъ обнимаетъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ имѣетъ свою особенную, независимую отъ нихъ объективность; но самой этой объективности, самого содержанія высшаго единства, или самой положительной идеи человѣка, общее понятіе о немъ очевидно не даетъ. Отсюда ясно, что отвлеченное мышленіе есть переходное состояніе человѣческаго ума, когда онъ достаточно силенъ, чтобы освободиться отъ власти чувственнаго воспріятія и отрицательно отнестись къ нему, но еще не въ состояніи овладѣть идеею во всей полнотѣ и цѣльности ея дѣйствительнаго объективнаго бытія, внутренно и существенно съ нею соединиться, а можетъ только касаться ея поверхности, скользить по ея внѣшнимъ формамъ. Плодомъ такого отношенія является не живой образъ и подобіе сущей идеи, а только тѣнь ея, обозначающая ея внѣшнія границы и очертанія, но безъ полноты формъ, силъ и цвѣтовъ. Легко видѣть отсюда, что отвлеченное мышленіе, лишенное всякаго собственнаго содержанія, должно служить или *аббревіатурой чувственнаго воспріятія*, или *отраженіемъ умственнаго созерцанія*, поскольку образующія его общія понятія могутъ утверждаться, или какъ *схемы явленій*, или какъ *тѣни идей*, закрѣпленныя словами. Вслѣдствіе отсутствія собственнаго содержанія у отвлеченныхъ понятій они часто смѣшиваются съ идеями. На этомъ смѣшеніи основанъ между прочимъ

знаменитый въ схоластикѣ споръ реалистовъ и номиналистовъ. Обѣ стороны были въ сущности правы. Номиналисты, утверждавшіе universalia post rem, разумѣли первоначально подъ universalia общія понятія и въ этомъ смыслѣ справедливо доказывали ихъ несамостоятельность и вторичное значеніе какъ только nomina или voces. Съ другой стороны, реалисты, утверждавшіе universalia ante rem, разумѣли подъ ними настоящія идеи и основательно доказывали ихъ первичность. Но такъ какъ обѣ стороны плохо различали эти два значенія слова universalia, или во всякомъ случаѣ, не опредѣляли этого различія съ достаточной точностью, то между ними и должны были возникнуть безконечные споры.

Существованіе идеальной интуиціи вообще, несомнѣнно, доказывается фактомъ художественнаго творчества. Въ самомъ дѣлѣ, тѣ идеальные образы, которые воплощаются художникомъ въ его произведеніяхъ, не суть, во-первыхъ, ни простое воспроизведеніе наблюдаемыхъ явленій въ ихъ частной и случайной дѣйствительности, ни, во-вторыхъ, отвлеченныя отъ этой дѣйствительности общія понятія. Какъ наблюденіе, такъ и отвлеченіе или обобщеніе необходимы для разработки художественныхъ идей, но не для ихъ созданія, иначе всякій наблюдательный и размышляющій человѣкъ, всякій ученый и мыслитель могъ бы быть истиннымъ художникомъ, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Всѣ сколько-нибудь знакомые съ процессомъ художественнаго творчества хорошо знаютъ, что художественные идеи и образы не суть сложные продукты наблюденія и рефлексіи, а являются умственному взору разомъ въ своей внутренней цѣлости и работа художника сводится только къ ихъ развитію и воплощенію въ матеріальныхъ подробностяхъ. Всякому извѣстно, что отвлеченная разсудочность, также какъ и рабское подражаніе дѣйствительности суть одинаково недостатки въ художественномъ произведеніи; всякому извѣстно, что для истинно-художественнаго образа или типа безусловно необходимо внутреннее соединеніе совершенной индивидуальности съ совершенною общностью или универсальностью, а такое соединеніе и составляетъ существенный признакъ или опредѣленіе настоящей умосозерцаемой идеи въ отличіе отъ отвлеченнаго понятія, которому принадлежитъ только общность и отъ частнаго явленія, которому принадлежитъ только индивидуальность. Если, такимъ образомъ, предметомъ художества не можетъ быть ни частное явленіе, доступное внѣшнему наблюденію, ни общее понятіе, производимое рефлексіей, то этимъ

предметомъ можетъ быть только цѣльная идея, открытая умственному созерцанію или интуиціи.

Но разъ умственное созерцаніе идей существуетъ, то спрашивается: должно ли оно ограничиваться художествомъ или же служить основной формой и истинной философіи? Если школьная философія въ двухъ своихъ видахъ, опираясь или на внѣшнемъ наблюденіи, или на отвлеченномъ мышленіи, чуждается всякой интуиціи и болѣе близка къ математикѣ, чѣмъ къ искусству, то философія, какъ цѣльное знаніе, предметъ котораго лежитъ за предѣлами какъ наблюдаемыхъ явленій, такъ и отвлеченно мыслимыхъ понятій, можетъ основываться только на умственномъ созерцаніи, какъ первичной формѣ истиннаго познанія, и въ этомъ отношеніи представляетъ существенную близость съ художествомъ. Основное же различіе ихъ заключается въ томъ, что художество имѣетъ своимъ предметомъ тѣ или другія идеи въ отдѣльности, независимо отъ ихъ отношенія ко всему остальному, философія же имѣетъ своимъ предметомъ не ту или другую идею, а весь идеальный космосъ, то есть общую совокупность идей въ ихъ внутреннемъ отношеніи или взаимодѣйствіи, какъ объективное выраженіе истинно-сущаго. Но такъ какъ идеальный міръ во всей его дѣйствительности можетъ быть доступенъ только безконечному или абсолютному познанію, то философія должна ограничиться извѣстными центральными идеями, предоставляя идеальную периферію художеству, которое и воспроизводитъ ее по частямъ. Но чѣмъ центральнѣе, чѣмъ глубже и универсальнѣе идея, тѣмъ менѣе возможно ея непосредственное созерцаніе для человѣка въ его теперешнемъ эксцентричномъ или периферическомъ состояніи, поэтому философская интуиція значительно уступаетъ въ яркости и интенсивности интуиціи художественной, превосходя ее универсальностью содержанія. Далѣе, такъ какъ дѣйствительная *связь* между идеями или цѣльность идеальнаго космоса опредѣляется его абсолютнымъ центромъ, то и непосредственное созерцаніе этой связи и цѣльности доступно только взору, находящемуся въ томъ центрѣ; для человѣческаго же ума возможно только вторичное, рефлективное, чисто логическое познаніе трансцендентныхъ отношеній, то есть познаніе ихъ въ такой общей формѣ, которая, будучи одинакова для всего существующаго, можетъ быть снята или отвлечена отъ какихъ бы то ни было данныхъ. Другими словами, мы можемъ познавать трансцендентныя отношенія только по аномаліи съ имманентными, можемъ познавать въ первыхъ

только то, что у нихъ есть общаго съ послѣдними, и, такимъ образомъ, хотя основное содержаніе истиннаго философскаго познанія дается необходимо лишь умосозерцаніемъ идей, но приведеніе этого содержанія въ одно цѣлое или воспроизведеніе идеальнаго космоса возможно для нашей философіи только по самой общей, чисто логической схемѣ; образующіе элементы философіи суть умосозерцаемыя идеи, и въ этомъ она одинакова съ художествомъ, но общая связь этихъ идей осуществляется отвлеченнымъ мышленіемъ — сама философія какъ система есть чисто логическое построеніе, и въ этомъ ея отличіе.

Но полагая умственное созерцаніе какъ основную форму истиннаго познанія, мы возбуждаемъ новый вопросъ. Такъ какъ умственное созерцаніе или непосредственное познаніе идей не есть для человѣка состояніе обычное и вмѣстѣ съ тѣмъ нисколько не зависитъ отъ его воли, ибо не всякому и не всегда дается пища боговъ, то спрашивается: какая *дѣятельная причина* приводитъ человѣка въ возможность созерцать свои сущія идеи? Сами изъ себя a priori мы, очевидно, не можемъ получить никакого дѣйствительнаго познанія о чемъ-нибудь другомъ. Если дѣйствительное наше познаніе о внѣшнихъ явленіяхъ зависитъ отъ дѣйствія на насъ внѣшнихъ существъ или вещей, то также и дѣйствительное познаніе или умственное созерцаніе трансцендентныхъ идей должно зависѣть отъ внутренняго дѣйствія на насъ существъ идеальныхъ или трансцендентныхъ. Дѣло въ томъ, что ни явленія, ни идеи не могутъ существовать сами по себѣ, а также не могутъ и быть чисто субъективными опредѣленіями нашего существа (ибо тогда не будетъ опредѣляющаго): и тѣ и другія, слѣдовательно, имѣютъ своихъ собственныхъ субъектовъ, и дѣйствіе этихъ субъектовъ производитъ въ насъ какъ чувственное познаніе явленій, такъ и умственное познаніе идей. Эмпиризмъ, стремясь къ объективному познанію явленій, помимо существъ имъ подлежащихъ, приходитъ къ субъективному призраку; отвлеченный, на раціонализмѣ основанный, идеализмъ, утверждая идеи сами по себѣ безъ идеальныхъ существъ, получаетъ вмѣсто настоящихъ идей только общія отвлеченныя понятія, которыя затѣмъ оказываются субъективными мыслями. Объективная же дѣйствительность какъ идей, такъ и явленій можетъ быть утверждена лишь при различеніи сущаго (и сущихъ) самого по себѣ отъ его идеальныхъ и реальныхъ формъ: какъ проявленія особенныхъ существъ и идеи и явленія такъ сказать *закрѣпляются* и становятся объективными. Дѣйствіе на

насъ идеальныхъ существъ, производящее въ насъ умосозерцательное познаніе (и творчество) ихъ идеальныхъ формъ или идей, называется *вдохновеніемъ*. Это дѣйствіе выводитъ насъ изъ обыкновеннаго нашего натуральнаго центра, поднимаетъ насъ на высшую сферу, производя такимъ образомъ экстазъ. Итакъ, вообще говоря, дѣйствующее или непосредственно опредѣляющее начало истиннаго философскаго познанія есть вдохновеніе. Безъ основанной на вдохновеніи интуиціи невозможна, правда, никакая объективная дѣятельность и никакое объективное познаніе; но есть разница въ степеняхъ, и для философіи какъ цѣльнаго знанія интуиціи и вдохновеніе имѣютъ, очевидно, гораздо большее значеніе, чѣмъ, напримѣръ, для математики.

Резюмируя сказанное, мы находимъ, что свободная теософія вообще есть знаніе, имѣющее предметомъ истинно-сущее въ его объективномъ проявленіи, цѣлью — внутреннее соединеніе человѣка съ истинно-сущимъ, матеріаломъ — данныя человѣческаго опыта во всѣхъ его видахъ, а именно, во-первыхъ, опыта мистическаго, затѣмъ внутренняго или психическаго и, наконецъ, внѣшняго или физическаго; основною формой своею имѣющее умственное созерцаніе или интуицію идей, связанную въ общую систему посредствомъ чисто логическаго или отвлеченнаго мышленія, и, наконецъ, дѣятельнымъ источникомъ или производящею причиной — вдохновеніе, то есть дѣйствіе высшихъ идеальныхъ существъ на человѣческій духъ.

Таковъ родъ познанія, опредѣляющій свободную теософію вообще какъ систему истинной философіи. Поскольку здѣсь изъ одного мистическаго центра идущій синтезъ обнимаетъ въ своемъ іерархическомъ раздѣльномъ единствѣ всѣ познавательные элементы, которые въ другихъ системахъ и направленіяхъ философіи развиваются въ ихъ частности и односторонности, то такой родъ познанія по справедливости можетъ быть названъ цѣльнымъ знаніемъ. Внѣ его возможны только или эти отдѣльныя односторонности, или механическое ихъ сопоставленіе, или, наконецъ, безплодный эклектизмъ, пытающійся описать окружность безъ центра и радіуса. Дѣйствительное значеніе цѣльнаго знанія, возведеннаго въ систему, какъ и дѣйствительное значеніе чего бы то ни было можетъ быть показано только на самомъ дѣлѣ, то есть реализаціей этой системы. Но существуютъ мнѣнія, которыя заранѣе не хотятъ допустить такой реализаціи, утверждая *невозможность* цѣльнаго знанія. Это послѣднее прежде всего имѣетъ притязаніе быть познаніемъ о существѣ вещей, о томъ,

что есть, а не кажется только; но именно это и признается невозможнымъ со стороны *скептицизма*. Скептицизмъ же этотъ является какъ въ общемъ ходячемъ мнѣніи, такъ равно и въ формулахъ школьной философіи.

Что касается до перваго, популярнаго скептицизма, то онъ сводится къ утвержденію, что мы по ограниченности нашего ума не можемъ имѣть никакого вѣрнаго познанія о существѣ вещей, слѣдовательно, никакого центральнаго и никакого цѣльнаго познанія: in's-Innre der Natur dringt kein erschaffner Geist. Но откуда мы можемъ знать, что умъ человѣческій ограниченъ? Очевидно, или изъ опыта, или a priori. Опытъ же тутъ можетъ быть или личный, или историческій. Но личный опытъ въ данномъ случаѣ, очевидно, можетъ имѣть только личное и примѣненіе. Поэтому болѣе разсудительные изъ популярныхъ скептиковъ, умалчивая о личномъ опытѣ, ссылаются прямо на исторію. «Историческій опытъ доказалъ, что умъ человѣческій не способенъ ни къ какому вѣрному познанію о существѣ вещей, ни къ какой дѣйствительной метафизикѣ»[25]. Пусть такъ! Но всякій опытъ относится къ извѣстному ряду явленій въ извѣстное данное время и никакъ не можетъ имѣть безусловно всеобщаго значенія. Такимъ образомъ, основываясь на историческомъ опытѣ, мы могли бы, пожалуй, утверждать, что умъ человѣческій въ своемъ прошедшемъ развитіи и до настоящей минуты не имѣлъ успѣха въ изысканіи метафизической истины. Но такъ какъ мы рѣшительно не знаемъ, въ какомъ отношеніи прожитое уже человѣчествомъ время находится ко времени для него предстоящему, то заключеніе отъ неудачи въ прошедшемъ къ безусловной неспособности можетъ въ настоящемъ случаѣ оказаться столь же неосновательнымъ, какъ если бы мы, видя трехмѣсячнаго ребенка, стали утверждать, что онъ совершенно не способенъ говорить, потому что до сихъ поръ не могъ произнести ни слова. Такъ какъ намъ совершенно ничего неизвѣстно объ относительномъ возрастѣ человѣчества, то мы не имѣемъ права отрицать, что его предполагаемая неспособность къ метафизическому познанію можетъ быть того же рода, какъ неспособность говорить у трехмѣсячнаго ребенка. Но разъ мы должны допустить, что въ нѣкоторой фазѣ раз-

[25] Употребляю здѣсь слово „метафизика“ въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно обыкновенно принимается популярнымъ скептицизмомъ а именно въ значеніи всякаго познанія о существѣ вещей, всякаго трансцендентнаго познанія.

витія человѣчества, въ какомъ-нибудь неопредѣленномъ будущемъ оно можетъ быть способно къ метафизическому познанію, то какъ можемъ мы быть увѣрены, что это будущее уже не наступаетъ въ данную минуту? Такимъ образомъ, на основаніи историческаго опыта мы не можемъ утверждать рѣшительно ничего достовѣрнаго относительно способности или неспособности человѣческаго ума къ метафизикѣ. Или, можетъ быть, эта неспособность, эта ограниченность человѣческаго ума выводится не изъ опыта, а должна быть признана какъ присущая самой его природѣ, лежащая въ его внутренней сущности и потому безусловно необходимая? Но такое утвержденіе уже предполагаетъ, что намъ извѣстна сущность человѣческаго ума — ибо иначе мы не можемъ знать, что свойственно ему по существу, — предполагаетъ, слѣдовательно, познаніе о нѣкоторой сущности, то есть метафизическое познаніе. Такимъ образомъ, здѣсь на нѣкоторомъ метафизическомъ познаніи основывается отрицаніе всякой метафизики, и аргументъ самъ себя уничтожаетъ.

Переходя теперь къ болѣе строгому, школьному скептицизму, легко видѣть, что онъ долженъ представиться въ трехъ видахъ, смотря по тому, берется ли за исходную точку предметъ познанія, то есть въ данномъ случаѣ истинно-сущее какъ абсолютное начало, или же познающій субъектъ, или, наконецъ, природа самого познанія въ его дѣйствительности. Во всѣхъ этихъ трехъ видахъ, какъ будетъ сейчасъ показано, скептицизмъ аргументируетъ на основаніи извѣстныхъ предвзятыхъ идей или petitiones principii и является, такимъ образомъ, не болѣе какъ предразсудкомъ.

Первый видъ скептическаго аргумента сводится къ утвержденію, что предполагаемый предметъ всякой метафизики какъ Ding an sich или сущее по себѣ, есть нѣчто по природѣ своей непознаваемое, такъ какъ мы, очевидно, можемъ познавать только явленіе, то есть то, что намъ является, существуетъ относительно насъ или для насъ какъ другого, — а не сущее само въ себѣ. Это утвержденіе основывается, очевидно, на томъ предположеніи, что сущее по себѣ или Ding an sich не можетъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ и явленіемъ, то есть существовать для другого. Между тѣмъ это есть только предвзятая идея. Чтобы утверждать неявляемость и, слѣдовательно, непознаваемость истинно-сущаго, необходимо имѣть нѣкоторое опредѣленное понятіе о немъ, и если невозможно овладѣть его положительной идеей прежде дѣйствительнаго познанія о немъ, то есть прежде опредѣленной и

полной метафизической системы, то во всякомъ случаѣ возможно и должно дать ему предварительно нѣкоторое общее, относительное опредѣленіе, характеризующее его не въ немъ самомъ, а только по отношенію къ тому, что мы уже знаемъ, что дано намъ въ нашемъ опытѣ, то есть по отношенію къ настоящему феноменальному бытію. И здѣсь мы должны дать истинно-сущее двоякое опредѣленіе. Во-первыхъ, мы опредѣляемъ его какъ то, что *не есть* настоящее феноменальное бытіе. Это очевидно само собою. Но это *не есть* выражаетъ не безусловную противоположность, а только различіе или частную противоположность (въ томъ смыслѣ, какъ мы можемъ сказать, напримѣръ, что животное не есть растеніе). Въ самомъ дѣлѣ, различая метафизическое существо отъ даннаго феноменальнаго бытія, мы должны тѣмъ не менѣе допустить между ними нѣкоторое необходимое соотношеніе и сказать, во-вторыхъ, что истинно-сущее есть абсолютная основа всякаго феноменальнаго бытія. Ибо самое понятіе этого послѣдняго предполагаетъ, что оно не содержитъ въ себѣ своей подлинной основы (такъ какъ оно было бы тогда не явленіемъ, а сущностью) и, слѣдовательно, имѣетъ эту подлинную основу въ чемъ-нибудь другомъ, что уже не есть явленіе или видимость, а истинно-сущее. Но если метафизическое существо опредѣляется какъ абсолютная основа всѣхъ явленій, то оно уже не можетъ пониматься какъ сущее въ себѣ или о себѣ *исключительно* (Ding an sich Канта), какъ нѣчто абсолютно простое и безразличное, — за нимъ уже утверждается нѣкоторое отношеніе къ другому и при томъ отношеніе опредѣленное и сложное; ибо если мы не хотимъ разсуждать о пустыхъ отвлеченныхъ понятіяхъ, то не должны разумѣть метафизическое существо какъ только общую основу феноменальнаго бытія in abstracto: мы должны разсматривать его какъ *дѣйствительную* основу *дѣйствительныхъ* явленій во всемъ ихъ безконечномъ многообразіи; другими словами, истинно-сущее должно содержать въ себѣ положительное начало всѣхъ особенныхъ формъ и свойствъ нашего дѣйствительнаго міра, оно должно обладать въ превосходной степени всею его полнотою и реальностью. Такимъ образомъ, по самому общему опредѣленію метафизическаго существа оно не можетъ быть только простымъ и безразличнымъ Ding an sich, но какъ дѣйствительная основа или положительное начало всѣхъ явленій должно извѣстнымъ образомъ заключать въ себѣ всѣ относительныя формы и реальности нашего дѣйствительнаго міра и еще неопредѣленное множество другихъ формъ

и реальностей (ибо нашъ феноменальный міръ не есть что-нибудь законченное: постоянно возникаютъ новыя явленія, дѣйствительное начало которыхъ должно лежать въ метафизической сферѣ). А если такъ, то между извѣстнымъ намъ феноменальнымъ міромъ и міромъ метафизическимъ, какъ его подлинной основой, должно быть опредѣленное соотвѣтствіе, на чемъ и утверждается возможность метафизическаго познанія.

Когда говорятъ, что мы должны познавать только явленія, и никакъ не сущія въ себѣ, то предполагаютъ между тѣмъ и другимъ безусловную отдѣльность, не допускающую никакого общенія. Но именно это предположеніе не только лишено всякаго основанія, но и совершенно нелѣпо. Явленіе есть явленіе чего-нибудь, но чего же оно можетъ быть явленіемъ какъ не сущаго въ себѣ? Ибо все есть или въ себѣ, или въ другомъ — сущее или явленіе. Очевидно, что мы можемъ вообще знать только то, что обнаруживается или является для насъ какъ другого, однимъ словомъ то, что есть явленіе, — быть явленіемъ и быть познаваемымъ значитъ одно и то же, — но именно поскольку явленіе есть не что иное какъ обнаруженіе или познаваемость сущаго въ себѣ, то, познавая явленіе, мы тѣмъ самымъ имѣемъ нѣкоторое познаніе этого сущаго, обнаруживающагося въ явленіи. Совершенно очевидно, что наше познаніе не можетъ содержать это сущее въ самомъ его подлинномъ бытіи или матеріально, также какъ изображеніе въ зеркалѣ не содержитъ въ себѣ матеріально изображаемаго предмета, ибо тогда они были бы тождественны и не было бы уже изображенія. Но какъ этотъ образъ въ зеркалѣ тѣмъ не менѣе даетъ намъ истинное представленіе о самомъ предметѣ, поскольку онъ можетъ быть отраженъ, то есть въ его формѣ, такъ точно и наше познаніе, хотя не можетъ обнимать метафизическое существо въ его внутренней дѣйствительности или субъективномъ содержаніи, тѣмъ не менѣе можетъ и должно быть адекватнымъ отраженіемъ этого существа въ его формѣ или субъективномъ содержаніи, которое и есть не что иное какъ обнаруженіе или бытіе для другого той внутренней сущности, недоступной въ себѣ самой. Такимъ образомъ, утвержденіе, что мы познаемъ только явленія, въ указанномъ смыслѣ болѣе чѣмъ вѣрно — оно есть тождесловіе и значитъ только, что мы познаемъ познаваемое, и что познаваемость или объективное бытіе существа, его бытіе для другого не есть то же, что его субъективное бытіе въ себѣ самомъ. Понятіе явленія какъ обнаруженія или види-

мости предполагаетъ два термина: существо являющееся и другое, для котораго или которому оно является, и, очевидно, что по ихъ взаимному отношенію явленіе можетъ быть болѣе или менѣе прямымъ выраженіемъ являющагося, но во всякомъ случаѣ оно есть отношеніе, бытіе для другого. Эти замѣчанія позволяютъ намъ дать возможно точное логическое опредѣленіе того, что называется сущимъ въ себѣ (an sich) и явленіемъ. Подъ явленіемъ я разумѣю познаваемость существа, его предметность или бытіе для другого; подъ сущимъ въ себѣ или о себѣ разумѣю то же самое существо, поскольку оно не относится къ другому, то есть въ его собственной подлежательной дѣйствительности. Отсюда прямо вытекаетъ соотносительность этихъ категорій и совершенная невозможность приписывать одну изъ нихъ метафизической сущности исключительно, а другую столь же исключительно міру нашего дѣйствительнаго опыта, отдѣляя, такимъ образомъ, эти двѣ области и дѣлая одну безусловно недоступною для другой. Отсюда же слѣдуетъ, что различіе между нашимъ обыкновеннымъ познаніемъ и познаніемъ метафизическимъ можетъ быть только относительное или степенное. Если бы наше обыкновенное познаніе могло относиться только къ явленіямъ какъ такимъ, исключая всякую связь съ являющимся, и метафизическое познаніе было бы познаніемъ сущаго въ себѣ какъ такого, то есть непосредственно, исключая всякое явленіе или обнаруженіе, тогда между ними дѣйствительно не было бы ничего общаго. Но такъ какъ непосредственное познаніе сущаго, то есть его познаніе помимо его познаваемости или предметности, есть очевидная нелѣпость, и такъ какъ, съ другой стороны, во всякомъ познаніи явленія мы познаемъ болѣе или менѣе являющееся существо, ибо въ противномъ случаѣ явленіе существовало бы само по себѣ, что̀ также нелѣпо, то отсюда слѣдуетъ, что всякое дѣйствительное познаніе какъ физическое, такъ и метафизическое есть, матеріально говоря, познаніе сущаго въ его явленіяхъ, и разница можетъ заключаться только въ томъ, что иныя явленія представляютъ болѣе близкое и совершенное обнаруженіе сущаго, чѣмъ другія. Если же нужно указать опредѣленное различіе между познаніемъ физическимъ и метафизическимъ, то мы скажемъ, что это послѣднее имѣетъ въ виду сущее въ его прямомъ и цѣльномъ обнаруженіи, тогда какъ физическія наши знанія имѣютъ дѣло только съ частными и вторичными явленіями сущаго. (Точный смыслъ этихъ терминовъ будетъ намъ вполнѣ ясенъ только впослѣдствіи.)

Второй видъ скептическаго аргумента, исходящій изъ познающаго субъекта, сводится къ утвержденію, что нашъ умъ какъ познающій подлежитъ извѣстнымъ необходимымъ формамъ и категоріямъ, изъ которыхъ онъ не можетъ выйти и, слѣдовательно, никогда не можетъ достигнуть познанія о самомъ сущемъ, независимомъ отъ тѣхъ субъективныхъ формъ и категорій нашего ума. Здѣсь мы опять находимъ недоразумѣніе и предвзятое мнѣніе. Что все наше внѣшнее познаніе, все что дано въ нашемъ физическомъ опытѣ, слѣдовательно весь нашъ физическій міръ, опредѣляется формами и категоріями познающаго субъекта — это великая и неопровержимая истина. Что наше пространство и время (не говоря уже о категоріяхъ нашего разсудка) въ своей данной дѣйствительности принадлежитъ познающему субъекту, а не вещамъ внѣ его — это истина столь же несомнѣнная, сколько и важная, какъ мы впослѣдствіи убѣдимся, и ясное развитіе этихъ истинъ составляетъ вѣчную заслугу основаннаго Кантомъ идеализма. Но что указанныя формы *по самой природѣ своей, ipso genere* субъективны, то есть, что наше пространство и время и категоріи нашего разсудка не могутъ имѣть ничего себѣ соотвѣтствующаго за предѣлами нашего субъекта и его познанія — такое утвержденіе не только не доказано, но ни Кантъ, ни его послѣдователи даже не пытались его доказать по очевидной невозможности это сдѣлать, тогда какъ противное предположеніе болѣе чѣмъ вѣроятно; что метафизическая существенность не опредѣляется *нашимъ* актуальнымъ пространствомъ и *нашимъ* актуальнымъ временемъ — это очевидно; но подлежитъ ли она или нѣтъ этимъ и другимъ формамъ *вообще,* то есть имѣетъ ли она въ себѣ что-нибудь имъ соотвѣтствующее или нѣтъ — это совершенно другой вопросъ; и мы видѣли, что самое общее опредѣленіе метафизическаго существа требуетъ допустить, что оно извѣстнымъ образомъ обладаетъ всѣми относительными формами нашего міра. Во всякомъ случаѣ, какъ только нельзя доказать, что формы нашего познанія субъективны *безусловно,* то есть по самой своей природѣ, то общая возможность метафизическаго познанія со стороны субъекта является допущенной.

Третій видъ скептическаго аргумента утверждаетъ, что такъ какъ все дѣйствительное содержаніе нашего познанія сводится къ нашимъ представленіямъ или къ состояніямъ нашего сознанія, а метафизическая сущность не можетъ быть нашимъ представленіемъ, то, слѣдовательно, она для насъ непознаваема. Не подлежитъ никакому

сомнѣнію, что мы можемъ познавать только въ своихъ собственныхъ представленіяхъ или состояніяхъ нашего сознанія; но какъ показано въ предыдущей главѣ, эти наши представленія не могутъ быть сами по себѣ—они предполагаютъ кромѣ своего субъекта еще опредѣляющую объективную причину и суть сами не что иное какъ только познаваемость этой причины. Съ другой стороны, должно замѣтить, что такъ какъ всякое явленіе есть бытіе существа для другого или представленіе этого существа другимъ, то утвержденіе, что метафизическое существо не можетъ стать представленіемъ или состояніемъ сознанія другого, равносильно утвержденію, что оно вообще не можетъ проявляться или обнаруживаться, то есть становиться для другого. Но это, во-первыхъ, противорѣчитъ самому опредѣленію метафизическаго существа, а во-вторыхъ, такъ какъ явленіе вообще не можетъ быть само по себѣ, но необходимо есть явленіе сущаго, то утверждать непроявляемость сущаго значитъ просто отрицать самое бытіе явленій, что̀ уже совершенно нелѣпо.

Изъ всего предыдущаго слѣдуетъ, что истинно-сущее не есть исключительная, простая и безразличная субстанція, но что оно обладаетъ всѣми силами дѣйствительнаго и полнаго бытія; что явленія не могутъ быть отдѣлены отъ сущаго и что оно въ нихъ болѣе или менѣе познается; что субъективное бытіе нашихъ познавательныхъ формъ не мѣшаетъ имъ соотвѣтствовать независимымъ реальностямъ за предѣлами познающаго субъекта; что, наконецъ, если всѣ элементы нашего познанія суть представленія или образы, то ими представляется или изображается сущее, а, слѣдовательно, чрезъ нихъ оно и можетъ познаваться. А все это сводится къ тому, что познаніе объ истинно-сущемъ или о существѣ вещей какъ со стороны познаваемаго предмета, такъ и со стороны познающаго субъекта, а равно и по природѣ самаго познанія должно быть признано возможнымъ, что и требовалось показать.

Устранивъ предразсудки скептицизма и тѣмъ показавъ общую возможность цѣльнаго знанія въ качествѣ метафизическаго познанія о существѣ вещей, возвращаемся къ прерванной нити нашего изложенія. Опредѣляя въ началѣ настоящей главы предметъ, цѣль, матеріалъ, форму и дѣятельный источникъ познанія въ свободной теософіи, мы не говорили explicite объ органической логикѣ, такъ какъ въ указанныхъ пяти отношеніяхъ нѣтъ никакого существеннаго различія между отдѣльными частями свободной теософіи. Переходя те-

перь къ спеціальной характеристикѣ органической логики, мы должны для опредѣленія ея какъ такой, то есть въ ея логическомъ характерѣ, прежде всего разсмотрѣть другіе существующіе виды наукообразной логики. Въ самомъ общемъ опредѣленіи логика in genere есть наука или ученіе о мышленіи, и видовыя различія зависятъ отъ того, съ какой стороны берется мышленіе и какъ оно понимается. Можно брать мышленіе исключительно какъ нѣчто данное, какъ субъективный процессъ и описывать его общіе пріемы безъ всякаго отношенія къ какому бы то ни было содержанію. Такъ относится къ мышленію элементарная логика, обыкновенно называемая формальной. Она обращаетъ вниманіе исключительно на данныя общія формы мыслительнаго процесса въ ихъ отвлеченности (понятія, сужденія, умозаключенія какъ такія), все же мыслимое, то есть всякое содержаніе понятій, сужденій и умозаключеній, является въ ней только exempli gratia. Это есть грамматика мышленія и можетъ имѣть значеніе только педагогическое. Какъ чисто описательная дисциплина, эта логика не имѣетъ ничего общаго съ философіей, и потому намъ нѣтъ надобности на ней останавливаться.

Логика философская занимается не процессомъ мышленія въ его общихъ субъективныхъ формахъ какъ эмпирически данныхъ, а объективнымъ характеромъ этого мышленія какъ познающаго. Вопросъ о познаніи есть, очевидно, вопросъ объ отношеніи познающаго къ познаваемому, или, говоря опредѣленнѣе, объ отношеніи субъективныхъ формъ нашего ума къ независимой отъ нихъ дѣйствительности, которая черезъ нихъ познается. Здѣсь мы прежде всего встрѣчаемъ логику критическую, которая принимаетъ эти два коренные фактора нашего познанія какъ безусловно самостоятельные относительно другъ друга, безъ всякой внутренней необходимой связи между собою. Для Канта познавательныя категоріи нашего ума имѣютъ исключительно апріорный характеръ и суть сами по себѣ только пустыя субъектныя формы, лишенныя всякаго объективнаго содержанія и реальности, а съ другой стороны, дѣйствительное содержаніе нашего познанія, данное въ чувственномъ воспріятіи, имѣетъ исключительно эмпирическій характеръ, лишено всякой общности и необходимости. Настоящее объективное познаніе, которое не можетъ быть сведено ни къ пустой формѣ, ни къ случайному эмпирическому факту, очевидно, должно состоять въ синтезѣ этихъ двухъ элементовъ, должно соединять реальность чувственнаго воспріятія съ всеобщностью и необхо-

димостью апріорной формы. Но именно такой синтезъ и невозможенъ съ точки зрѣнія критической логики, которая утверждаетъ оба фактора познанія въ безусловной отдѣльности и отвлеченности, не допускающей между ними ничего общаго. Въ самомъ дѣлѣ, при такомъ безусловномъ противоположеніи апріорнаго и эмпирическаго элемента, между ними невозможно допустить ничего третьяго, слѣдовательно, требуемая связь должна сама имѣть или чисто-эмпирическій, или чисто-апріорный характеръ, но въ первомъ случаѣ она лишена всеобщности и необходимости и, слѣдовательно, не можетъ сообщить познанію характера объективной *истины*, во второмъ же случаѣ она есть только субъективная форма, не могущая дать познанію объективной *реальности*. Такимъ образомъ, критическая логика не даетъ намъ возможности познанія, — оно невозможно при взаимной независимости двухъ его коренныхъ факторовъ. Итакъ, остается допустить зависимость между ними. И, во-первыхъ, можно утверждать, что эмпирическое содержаніе нашего познанія зависитъ отъ апріорныхъ формъ. Это утвержденіе образуетъ логику раціонализма, послѣдовательно развитую Гегелемъ. Гегель утверждаетъ, во-первыхъ, что всякая данная дѣйствительность безусловно опредѣляется логическими категоріями, а во-вторыхъ, что сами эти категоріи суть діалектическое саморазвитіе понятія какъ такого или чистаго понятія самого по себѣ. Но понятіе само по себѣ безъ опредѣленнаго содержанія есть пустое слово, и саморазвитіе такого понятія было бы постояннымъ творчествомъ изъ ничего. Вслѣдствіе этого логика Гегеля, при всей глубокой формальной истинности частныхъ своихъ дедукцій и переходовъ, въ цѣломъ лишена всякаго реальнаго значенія, всякаго дѣйствительнаго содержанія, есть мышленіе, въ которомъ ничего не мыслится. Если же мы сдѣлаемъ обратное предположеніе и допустимъ, что формы нашего познанія безусловно опредѣляются эмпирическимъ содержаніемъ, что все наше познаніе есть только обобщеніе данныхъ опыта, то, конечно, мы выиграемъ реальность, но зато потеряемъ всеобщій и необходимый характеръ познанія. Въ самомъ дѣлѣ, основанная на этомъ предположеніи логика эмпиризма послѣдовательно доходитъ до отрицанія всеобщности и необходимости даже математическихъ аксіомъ. Такимъ образомъ, ни логика раціонализма, ни логика эмпиризма не освобождаютъ насъ отъ той дилеммы, къ которой приходитъ логика критическая: или пустыя логическія формы безъ всякаго реальнаго содержанія, или случайныя эмпирическія данныя безъ всякой объ-

ективной истинности. А между тѣмъ, для школьной философіи, допускающей только два фактора нашего познанія, не остается никакого другого возможнаго исхода. Очевидно въ самомъ дѣлѣ, что разъ допущены эти два фактора познанія, то они или независимы другъ отъ друга, какъ это принимаетъ логика критическая, или же эмпирическій факторъ опредѣляется логическимъ согласно логикѣ раціонализма, или, наконецъ, логическій факторъ зависитъ отъ эмпирическаго, какъ это признаетъ логика эмпиризма. «Kritik der reinen Vernunft» Канта, «Die Wissenschaft der Logik» Гегеля и «System of Logic» Милля—вотъ три каноническія книги, между которыми должна выбирать школьная философія въ области логики.

Итакъ, если два общепризнанные фактора нашего познанія, въ какое бы взаимное отношеніе мы ихъ ни ставили, не могутъ дать этому познанію совмѣстнаго характера объективной истинности и реальности, то необходимо или принять заключенія послѣдовательнаго скептицизма, или же, допуская возможность объективно истиннаго и реальнаго познанія, признать недостаточность тѣхъ двухъ факторовъ самихъ по себѣ и указать третій, сообщающій нашему познанію его истинное значеніе.

Только такое познаніе удовлетворяетъ требованіямъ нашего ума, тому познанію даемъ мы предикатъ истины, въ которомъ реальность содержанія и разумность формы, элементъ эмпирическій и элементъ чисто логическій соединены между собою не случайно, а внутреннею органическою связью. Эта связь, не заключающаяся въ обоихъ этихъ элементахъ самихъ по себѣ (ибо изъ эмпирическаго содержанія нашего познанія самого по себѣ никакъ не вытекаетъ его логичность, и изъ логической формы познанія никакъ не вытекаетъ его реальность), предполагаетъ третье начало, свободное отъ односторонняго противоположенія двухъ элементовъ и въ которомъ они находятъ свое единство, какъ двѣ выдѣлившіяся стороны этого одного начала. Элементъ эмпирическій и чисто логическій суть два возможные *образа бытія* реальнаго и идеальнаго, третье абсолютное начало не опредѣляется ни тѣмъ, ни другимъ образомъ бытія, слѣдовательно вообще не опредѣляется какъ *бытіе,* а какъ положительное начало бытія, или *сущее.* Это различеніе сущаго отъ бытія имѣетъ важное, рѣшающее значеніе не только для логики, но и для всего міросозерцанія, и потому мы должны на немъ остановиться.

Данный предметъ всякой философіи есть дѣйствительный міръ

какъ внѣшній, такъ и внутренній. Но даннымъ собственно философіи этотъ міръ можетъ быть не въ частныхъ своихъ образахъ, явленіяхъ и эмпирическихъ законахъ (въ такомъ смыслѣ онъ есть данное только положительной науки), а въ своей общности. Если частныя явленія и законы суть, какъ это несомнѣнно, различные образы бытія, то общность ихъ есть само бытіе. Все существующее имѣетъ между собою общаго именно, что оно *есть*, то есть бытіе. Отсюда легко предположить, что философія изучаетъ бытіе, что она должна отвѣчать на вопросъ, что̀ такое бытіе. И, дѣйствительно, различныя философскія системы отвѣчаютъ на этотъ вопросъ; такъ, натуралистическій эмпиризмъ утверждаетъ сначала, что бытіе есть вещество, а потомъ, анализируя это представленіе, находитъ, что вещество сводится къ ощущенію, и что, слѣдовательно, бытіе есть ощущеніе; раціоналистическій идеализмъ въ своемъ послѣдовательномъ развитіи приходитъ къ опредѣленію бытія какъ мысли. Оба эти философскія направленія, исходя изъ противоположности объективнаго и субъективнаго бытія, примиряютъ ихъ, такимъ образомъ, одинъ въ ощущеніи, другой — въ мысли: и то и другое есть *бытіе вообще*, тождество субъективнаго и объективнаго. Но это примиреніе совершенно призрачное, состоящее въ уничтоженіи обоихъ примиряемыхъ терминовъ. Въ самомъ дѣлѣ, мысль *вообще* и ощущеніе *вообще*, то есть въ которыхъ никто ничего не мыслитъ и не ощущаетъ, суть пустыя слова, а, слѣдовательно, пустое слово есть и бытіе *вообще*. «Бытіе» имѣетъ два совершенно различные смысла, и если отвлечься отъ этого различія, то теряется всякій опредѣленный смыслъ, остается одно слово. Когда я говорю: *я есмь* или *этотъ человѣкъ есть*, и затѣмъ, когда я говорю: *эта мысль есть, это ощущеніе есть*, то я употребляю глаголъ *быть* въ совершенно различномъ значеніи. Въ первомъ случаѣ я примѣняю предикатъ бытія къ извѣстному субъекту, во второмъ — къ предикату субъекта, другими словами, я утверждаю въ первомъ случаѣ бытіе какъ реальный аттрибутъ субъекта, что оно и есть въ самомъ дѣлѣ, во второмъ же случаѣ я утверждаю бытіе только какъ грамматическій предикатъ реальнаго предиката, что можетъ имѣть только грамматическій же и смыслъ и не соотвѣтствуетъ ничему дѣйствительному. Въ самомъ дѣлѣ, эта моя мысль или это мое ощущеніе суть не что иное какъ извѣстные образы бытія моего субъекта, нѣкоторое мое бытіе, и когда я говорю: *я есмь*, то подъ *есмь*, въ отличіе отъ *я*, разумѣю именно всѣ дѣйствительные образы моего

бытія — мысли, ощущенія, хотѣнія и т. д. Но объ этихъ образахъ, взятыхъ отдѣльно или самихъ по себѣ, я уже логически не могу говорить, что они суть, подобно тому какъ я говорю, что *я есмь*, ибо они суть только во мнѣ какъ въ субъектѣ, тогда какъ я есмь въ нихъ какъ въ предикатахъ, то есть обратнымъ образомъ. Поэтому, когда я говорю: *эта мысль есть*, или *это ощущеніе есть*, то только грамматически мысль и ощущеніе суть субъекты съ предикатомъ бытія, логически же они никакъ не могутъ быть субъектами и, слѣдовательно, бытіе никакъ не можетъ быть ихъ предикатомъ, такъ что эти утвержденія: *моя мысль есть* или *мое ощущеніе есть* значатъ только: *я мыслю, я ощущаю,* и вообще: *мысль есть, ощущеніе есть* значатъ: *нѣкто мыслитъ, нѣкто ощущаетъ,* или *есть мыслящій, есть ощущающій* и наконецъ: *бытіе есть* значитъ что *есть сущій.* Слѣдовательно, вообще такія утвержденія въ абсолютной формѣ ложны. Нельзя сказать просто или безусловно: *мысль есть, воля есть, бытіе есть,* потому что мысль, воля, бытіе суть лишь постольку, поскольку есть мыслящій, волящій, сущій. И всѣ коренныя заблужденія школьной философіи сводятся къ гипостазированію предикатовъ, при чемъ одно изъ направленій этой философіи беретъ предикаты общіе, отвлеченные, а другое — частные, эмпирическіе; и чтобы избѣгнуть этихъ заблужденій, намъ должно прежде всего признать, что настоящій предметъ философіи есть сущее въ его предикатахъ, а никакъ не эти предикаты сами по себѣ; только тогда наше познаніе будетъ соотвѣтствовать тому, что есть на самомъ дѣлѣ, а не будетъ пустымъ мышленіемъ, въ которомъ ничего не мыслится.

Итакъ, то абсолютное первоначало, которое только можетъ сдѣлать наше познаніе истиннымъ и которое утверждается какъ принципъ нашею органическою логикою, прежде всего опредѣляется какъ сущее, а не какъ бытіе. Это абсолютное начало въ своихъ собственныхъ, присущихъ ему опредѣленіяхъ, составляющихъ необходимый prius какъ нашего бытія, такъ и нашего познанія и, слѣдовательно, представляющихъ необходимое условіе для единства того и другого, то есть для истины, — это начало, говорю я, въ присущихъ ему внутренно опредѣленіяхъ составляетъ все содержаніе органической логики. Такъ какъ всѣ его собственныя опредѣленія внутренно необходимы, то они должны логически вытекать изъ самаго его понятія, и, слѣдовательно, мы должны прежде всего возможно точнѣйшимъ образомъ опредѣлить вообще понятіе сущаго какъ абсолютнаго первоначала.

Если вообще понятіе какого-нибудь частнаго существа опредѣляетъ его по отношенію къ какому-нибудь частному же бытію, какъ его постоянному предикату, то общее понятіе самаго существа (существа какъ такого) должно опредѣлять его по отношенію ко всякому бытію или къ самому бытію, потому что всякое бытіе есть одинаково его предикатъ. И здѣсь мы опять должны сказать, что *сущее не есть бытіе,* то есть что оно само не можетъ быть предикатомъ ничего другого. Въ самомъ дѣлѣ оно есть начало всякаго бытія; если бы оно само было бытіемъ, то мы имѣли бы нѣкоторое бытіе сверхъ всякаго бытія, что̀ нелѣпо. Итакъ, начало всякаго бытія само не можетъ быть бытіемъ. Но оно не можетъ быть также обозначено и какъ небытіе; подъ небытіемъ, обыкновенно, разумѣется безусловное отсутствіе, лишеніе бытія, но сущему какъ абсолютному первоначалу *принадлежитъ* всякое бытіе, и слѣдовательно, ему никакъ нельзя приписывать только небытіе въ отрицательномъ смыслѣ. Итакъ, если сущее не есть ни бытіе, ни небытіе, то оно есть *то, что имѣетъ бытіе* или *обладаетъ бытіемъ.* Если лишеніе чего-нибудь есть безсиліе, или немощь по отношенію къ нему, то обладаніе чѣмъ-нибудь есть *мощь* или *сила* надъ нимъ, или *положительная* его *возможность.* Что сущее есть сила бытія—это очевидно уже изъ того, что оно полагаетъ или производитъ бытіе, то есть проявляется, и такъ какъ, проявляясь въ бытіи, оно *не перестаетъ какъ сущее,* не можетъ истощиться или перейти безъ остатка въ свое бытіе, ибо тогда, съ исчезновеніемъ сущаго какъ производящаго или дѣйствующаго, исчезло бы и бытіе какъ производимое ими дѣйствіе, — то оно всегда остается положительной силой или мощью бытія, такъ что это есть его постоянное и собственное опредѣленіе. Но именно вслѣдствіе того, что оно не переходитъ всецѣло въ бытіе, что, слѣдовательно, само по себѣ оно не привязано къ бытію, свободно отъ него, — мы не можемъ, если хотимъ быть совершенно точными, даже сказать, что оно — это абсолютное первоначало — *есть* сила бытія, ибо такое опредѣленіе связывало бы его неразрывно съ бытіемъ, чего поистинѣ нѣтъ; — мы можемъ только сказать, что оно *имѣетъ* силу бытія или обладаетъ ею.

Итакъ, *сущее какъ такое или абсолютное первоначало есть то, что имѣетъ въ себѣ положительную силу бытія,* а такъ какъ обладающій первѣе или выше обладаемаго, то абсолютное первоначало точнѣе должно быть названо *сверхсущимъ* или даже *сверхмогущимъ.*

Очевидно, что это первоначало само по себѣ совершенно еди-

нично; оно не можетъ представлять ни частной множественности, ни отвлеченной общности, потому что и то и другое предполагаютъ отношеніе, всякое же отношеніе есть опредѣленный образъ бытія и, слѣдовательно, не входитъ въ сущее какъ такое, которое не есть бытіе.

Всякое опредѣленное бытіе предполагаетъ отношеніе къ другому (ибо опредѣленіе требуетъ другого какъ опредѣляющаго), всякое качество есть ощущеніе, то есть взаимодѣйствіе или отношеніе двухъ существъ, иными словами: бытіе есть проявленіе сущаго, или его отношеніе къ другому [26]. Такимъ образомъ всякое бытіе относительно, безусловно только сущее. Но это отношеніе или взаимодѣйствіе существъ, это бытіе ихъ другъ для друга есть не что иное какъ познаніе. Въ самомъ дѣлѣ, всякое опредѣленное бытіе, какъ мы сказали, есть ощущеніе, но ощущеніе есть не что иное, какъ основная элементарная форма познанія, слѣдовательно, всякое бытіе есть видъ познанія. Поэтому-то познаніе относительно по необходимости, по самой природѣ своей, а не случайно. Познаваемое, равно какъ и познающее, не могутъ уже называться бытіемъ, — это сущіе или существа, отношеніе между которыми есть бытіе или представленіе или познаніе.

Абсолютное первоначало само по себѣ какъ безусловная единица, никогда не могущая сама стать многими, но обладающая всею множественностью, не можетъ, какъ было показано, составлять содержанія (или быть матеріей) познанія, такъ какъ все матеріальное содержаніе познанія есть бытіе, оно же не есть бытіе. Слѣдуетъ ли отсюда, что это первоначало непознаваемо. Это зависитъ отъ смысла выраженія *быть познаваемымъ*. Если подъ этимъ выраженіемъ разумѣть *составлять содержаніе самого познанія,* его матерію или непосредственно подлежать познанію, то очевидно нѣтъ. Если же подъ познаваемымъ разумѣть сущій самъ по себѣ предметъ познанія, то не только абсолютное первоначало познаваемо, но оно одно только и познаваемо въ собственномъ смыслѣ, такъ какъ оно одно есть подлинно

---

[26] Очевидно бытіе (дѣйствительное) = явленію. Всякое дѣйствительное бытіе есть явленіе, и кромѣ явленія нѣтъ дѣйствительнаго бытія. Но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы явленіе было все. Это слѣдовало бы лишь въ томъ случаѣ, если бы бытіе было все. Но кромѣ бытія есть сущее, безъ котораго невозможно и само бытіе, какъ явленіе невозможно безъ являющагося. Сущее есть являющееся, а бытіе есть явленіе.

сущее. Итакъ, абсолютное первоначало безусловно непознаваемо, поскольку оно никогда не можетъ стать само матеріальнымъ содержаніемъ познанія, то есть бытіемъ, никогда не можетъ какъ такое перейти въ бытіе, превратиться въ объектъ; и вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ абсолютное первоначало безусловно и исключительно познаваемо, поскольку оно одно есть сущій предметъ познанія (такъ какъ все остальное есть его же проявленіе), поскольку всякое познаніе предиката или бытія относится къ сущему первоначалу какъ субъекту этого предиката.

Мы познаемъ истинно-сущее во всемъ, что познаемъ; но мы не могли бы различать его отъ этого частнаго познаваемаго, отъ этой его являемости, если бы оно не было дано намъ еще какъ-нибудь иначе, само по себѣ. Оно не можетъ быть дано намъ само по себѣ въ познаніи—это было бы противорѣчіе; но, будучи единымъ истинно-сущимъ, то есть субстанціей всего, оно есть первоначальная субстанція и насъ самихъ, и, такимъ образомъ, оно можетъ и должно быть намъ дано не только извнѣ, въ своихъ отраженныхъ проявленіяхъ, образующихъ наше объективное познаніе, но и внутри насъ, какъ наша собственная основа. Великая мысль, лежащая въ корнѣ всякой истины, состоитъ въ признаіи, что въ сущности все что есть — есть *единое*, и что это единое не есть какое-нибудь существованіе или бытіе, но что оно глубже и выше всякаго бытія, такъ что вообще все бытіе есть только поверхность, подъ которою скрывается истинно-сущее какъ абсолютное единство, и что это единство составляетъ и нашу собственную внутреннюю суть, такъ что, возвышаясь надо всякимъ бытіемъ и существованіемъ, мы чувствуемъ непосредственно эту абсолютную субстанцію, потому что становимся тогда ею. Эта абсолютная единичность есть первое положительное опредѣленіе абсолютнаго первоначала, и оно признается всѣми сколько-нибудь глубокими метафизическими системами какъ религіозными, такъ и философскими, но особенно выступаетъ, какъ извѣстно, въ умозрительныхъ религіяхъ Востока. Созерцательный Востокъ познаљъ истинно-сущее только въ томъ первомъ его аттрибутѣ абсолютной единичности, исключающей всякое другое, а такъ какъ религіозный человѣкъ всегда хочетъ уподобиться своему божеству и чрезъ то соединиться съ нимъ, то постоянное стремленіе восточныхъ религій — заставить человѣка отвлечься отъ всякой множественности, отъ всѣхъ формъ и слѣдовательно отъ всякаго бытія. Но абсолютное сверхсущее есть

вмѣстѣ съ тѣмъ начало всякаго бытія, единое — начало множественности, цѣльное — начало частнаго, свободное отъ всѣхъ формъ всѣхъ ихъ производитъ. Абсолютное первоначало не есть только *ἕν* — оно есть *ἓν καὶ πᾶν*. Поэтому тѣ, что хотятъ знать его только какъ исключительно единаго, знаютъ только оторванную, мертвую часть его, и религія ихъ какъ въ теоріи, такъ и на практикѣ остается несовершенной, исключительной, скудной и мертвенной, что мы и видимъ на Востокѣ. Постоянное стремленіе Запада, напротивъ — жертвовать абсолютнымъ внутреннимъ единствомъ множественности формъ и индивидуальныхъ характеровъ, такъ что тамъ люди даже не могутъ иначе понять единство какъ только внѣшній порядокъ, основанный на традиціонномъ авторитетѣ (будь то папа или библія), или на формальной силѣ закона (будь то конституціонная хартія или suffrage universel) — таковъ характеръ западной религіи и церкви, западной философіи и государства, западной науки и общества. Истинная вселенская религія, истинная философія и истинная общественность должны внутренно соединить оба эти стремленія, освободившись отъ ихъ исключительности, должны познать и осуществить на землѣ настоящее *ἓν καὶ πᾶν*.

Опредѣленное нами сущее или сверхсущее какъ абсолютное начало всякаго бытія есть первый верховный принципъ органической логики, а такъ какъ эта логика есть первая основоположная часть въ философской системѣ цѣльнаго знанія, то это начало является безусловно первымъ принципомъ всей нашей философіи. Признаніе дѣйствительности этого начала самого по себѣ основывается на признаніи дѣйствительности нашего эмпирическаго бытія и нашего разума. Въ самомъ дѣлѣ, разъ дано бытіе, необходимо есть сущее, разъ дано явленіе, необходимо есть являющееся, разъ дано относительное и производное, необходимо есть абсолютное и первоначальное. Конечное, относительное существуетъ несомнѣнно — въ этомъ мы имѣемъ непосредственную увѣренность; но въ самомъ понятіи относительности и конечности заключается предположеніе абсолютнаго и безконечнаго, отъ котораго получаютъ свою дѣйствительность конечныя и относительныя вещи; слѣдовательно, если мы признаемъ дѣйствительность этихъ послѣднихъ, то съ логическою необходимостью должны признавать и дѣйствительность ихъ абсолютнаго начала самого по себѣ. Разумѣется, это заключеніе имѣетъ силу только въ томъ случаѣ, если мы убѣждены въ достовѣрности логики или разумнаго мышленія, ко-

торое заставляетъ насъ отъ относительнаго бытія по самому понятію его заключать къ сущему, какъ абсолютному первоначалу. Но на какомъ основаніи можемъ мы быть убѣждены въ истинности разумнаго мышленія? Очевидно, логическіе аргументы непримѣнимы тамъ, гдѣ дѣло идетъ о достовѣрности самой логики, слѣдовательно, основаніемъ здѣсь можетъ быть опять только непосредственная увѣренность. Такимъ образомъ, убѣжденіе въ дѣйствительности абсолютнаго первоначала самого по себѣ основывается вообще на двухъ актахъ непосредственной увѣренности: во-первыхъ, увѣренность въ дѣйствительности конечнаго эмпирически-даннаго бытія, и во-вторыхъ, увѣренность въ истинѣ логическаго мышленія или разума. Легко видѣть отсюда, что психологически или субъективно, то есть *для насъ* достовѣрность абсолютнаго первоначала зависитъ отъ непосредственной достовѣрности эмпирическаго бытія и нашего разума; логически же или объективно, то есть въ существѣ самого дѣла, напротивъ, достовѣрность эмпирическаго бытія и нашего разума какъ относительныхъ зависитъ отъ достовѣрности абсолютнаго сущаго какъ ихъ безусловнаго начала, безъ котораго нашъ разумъ не могъ бы быть истиннымъ, а эмпирическое бытіе реальнымъ; поэтому-то тѣ воззрѣнія, которыя игнорируютъ или отрицаютъ абсолютное первоначало въ его собственной дѣйствительности, приходятъ, какъ мы прежде видѣли, къ отрицанію дѣйствительности и эмпирическаго бытія и нашего разумнаго мышленія, то есть къ безусловному скептицизму.

Теперь мы можемъ яснѣе опредѣлить отношеніе органической логики къ другимъ логикамъ. Всѣ онѣ ставятъ вопросъ объ истинности и дѣйствительности нашего познанія, но при этомъ школьная логика во всѣхъ своихъ видахъ хочетъ объяснить наше познаніе имманентно, то есть изъ него самого, что совершенно невозможно, такъ какъ наше познаніе имѣетъ несомнѣнный характеръ относительности, условности и производности и не заключаетъ въ себѣ самомъ своего начала. Поэтому всѣ объясненія школьной логики приводятъ къ отрицательнымъ результатамъ. Логика критицизма, разлагая наше познаніе и придя къ двумъ послѣднимъ неразложимымъ элементамъ — эмпирическому бытію, какъ матеріалу, и апріорному разуму, какъ формѣ, — оставляетъ открытымъ вопросъ о внутреннемъ отношеніи этихъ двухъ элементовъ, тогда какъ въ этомъ отношеніи вся суть дѣла; когда же логика раціонализма и логика эмпиризма пытаются разрѣшить этотъ дуализмъ чрезъ отрицаніе одного изъ элементовъ

и сведеніе его къ другому, то вслѣдствіе ихъ необходимой соотносительности уничтоженіе одного ведетъ и къ уничтоженію другого и въ результатѣ получается чистое ничто. Школьная логика разлагаетъ организмъ нашего познанія на его составные элементы или же сводитъ всѣ элементы къ одному въ отдѣльности взятому, что очевидно есть отрицаніе самого организма, поэтому школьная логика во всѣхъ своихъ видахъ заслуживаетъ названіе механической. Истинная же логика, признавая несамостоятельность отдѣльныхъ элементовъ нашего познанія (какъ несамостоятельны части организма въ отдѣльности взятыя) и относительность всей нашей познавательной сферы, обращается къ абсолютному первоначалу какъ настоящему центру, вслѣдствіе чего периферія нашего познанія замыкается, отдѣльные части и элементы его получаютъ внутреннее единство и духовную связь, и все оно является какъ дѣйствительный организмъ, вслѣдствіе чего такая логика по справедливости должна называться органической. Эта логика основывается на слѣдующемъ безспорномъ умозаключеніи: если область нашего даннаго познанія относительна, то есть предполагаетъ за собою нѣкоторый абсолютный принципъ, то изъ этого только принципа оно и можетъ быть объяснено, съ него и должно начинать. Оставаясь на периферіи нашего актуальнаго бытія и познанія, мы очевидно не въ состояніи понять и объяснить что бы то ни было, ибо сама эта периферія требуетъ объясненія; мы должны, слѣдовательно, или отказаться отъ истиннаго познанія или перенести свой умственный центръ въ ту трансцендентную сферу, гдѣ собственнымъ свѣтомъ сіяетъ истинно-сущее, ибо для истинности познанія очевидно необходимо, чтобы центръ познающаго такъ или иначе совпадалъ съ центромъ познаваемаго. Если задача философіи объяснить все существующее, то разрѣшить эту задачу, оставаясь въ имманентной сферѣ актуальнаго человѣческаго познанія, такъ же невозможно, какъ дать истинное объясненіе солнечной системы — принимая нашу землю за средоточіе. Но, возражаютъ обыкновенно, какимъ образомъ человѣкъ, самъ существо относительное, можетъ выйти изъ сферы своей данной дѣйствительности и трансцендировать къ абсолютному? Но кто доказалъ, что человѣкъ есть то, за что принимаетъ его школьная философія? Что человѣкъ безусловно ограниченъ міромъ кажущихся явленій и относительныхъ категорій своего разсудка — это есть вѣдь только petitio principii, предвзятая идея. И противъ этой предвзятой идеи мы, съ своей стороны, имѣемъ право

утверждать, что человѣкъ самъ есть высшее откровеніе истинно-сущаго, что всѣ корни его собственнаго бытія лежатъ въ трансцендентной сферѣ и что, слѣдовательно, онъ вовсе не связанъ тѣми цѣпями, которыя хочетъ наложить на него школьная философія. Но мы не нуждаемся въ произвольныхъ утвержденіяхъ. Абсолютное первоначало или подлинно-сущее есть безусловно необходимое предѣльное понятіе самого нашего разсудка, и безъ него, какъ мы видѣли, падаетъ даже наше имманентное познаніе. Намъ предоставляется выборъ не между трансцендентнымъ и имманентнымъ познаніями, а между трансцендентнымъ познаніемъ и отрицаніемъ всякаго познанія. Или абсолютно-сущее какъ принципъ, или чистый нуль безусловнаго скептицизма — вотъ дилемма для всякаго послѣдовательнаго мыслителя, и, выбирая первое, мы стоимъ только на почвѣ самаго трезваго разсудка.

Общее понятіе абсолютнаго первоначала, какъ оно утверждается нашимъ отвлеченнымъ мышленіемъ, имѣетъ характеръ отрицательный, то есть въ немъ собственно показывается, *что оно не есть*, а не что оно есть. Положительное же содержаніе этого начала, его *цѣльная идея*, дается только умственному созерцанію или интуиціи. Способность къ такой интуиціи есть дѣйствительное свойство человѣческаго духа, и только въ немъ заключается основаніе дѣйствительной теософіи. Но разъ содержаніе абсолютнаго дано намъ въ идеальной интуиціи, оно можетъ и должно быть оправдано рефлексіей нашего разсудка и приведено въ логическую систему, то есть должна быть показана общая логическая необходимость этого содержанія, должно быть показано, что всѣ опредѣленія, образующія это содержаніе, логически вытекаютъ изъ самаго понятія абсолютнаго первоначала или сущаго. Эти собственныя опредѣленія сущаго, логически вытекающія изъ его понятія, образуютъ его внутреннюю познаваемость или являемость — его λόγος, и наука, ими занимающаяся, основательно называется логикой. Этотъ λόγος, какъ содержащій внутреннія собственныя опредѣленія сущаго, представляетъ абсолютный prius всякаго бытія и познанія, или безусловно необходимыя условія самой возможности всякаго бытія и познанія, и съ этой стороны логика опредѣляется какъ наука о необходимыхъ условіяхъ познанія или о его возможностяхъ.

Такъ какъ органическая логика, имѣющая своей *исходной точкой* понятіе (λόγος) абсолютнаго первоначала или сущаго, должна изъ самаго этого понятія логически вывести всѣ существенныя опре-

дѣленія сущаго самого по себѣ, то *методъ* этой науки можетъ быть только чистое діалектическое мышленіе, то есть мышленіе изнутри развивающееся, не зависимое ни отъ какихъ случайныхъ внѣшнихъ элементовъ. (Внутреннее же содержаніе этого мышленія или его дѣйствительные объекты даются, какъ сказано, идеальной интуиціей.)

Діалектика есть одинъ изъ трехъ основныхъ философскихъ методовъ; два другіе суть *анализъ и синтезъ.* Такъ какъ я употребляю эти термины въ нѣсколько иномъ значеніи, чѣмъ какое имъ обыкновенно приписывается, то я долженъ дать здѣсь ихъ общее опредѣленіе. Подъ діалектикой я разумѣю такое мышленіе, которое изъ общаго принципа въ формѣ понятія выводитъ его конкретное содержаніе; такъ какъ это содержаніе, очевидно, должно уже заключаться въ общемъ принципѣ (ибо иначе мышленіе было бы творчествомъ изъ ничего), но заключается только потенціально, то актъ діалектическаго мышленія состоитъ именно въ переведеніи этого потенціальнаго содержанія въ актуальность, такъ что начальное понятіе является какъ нѣкоторое зерно или сѣмя, послѣдовательно развивающееся въ идеальный организмъ.

Подъ анализомъ я разумѣю такое мышленіе, которое отъ даннаго конкретнаго бытія, какъ факта, восходитъ къ его первымъ общимъ началамъ.

Подъ синтезомъ я разумѣю такое мышленіе, которое, исходя изъ двухъ различныхъ сферъ конкретнаго бытія чрезъ опредѣленіе ихъ внутреннихъ отношеній, приводитъ къ ихъ высшему единству.

Изъ этихъ трехъ діалектика есть по преимуществу методъ органической логики, анализъ — органической метафизики, а синтезъ — органической этики. О двухъ послѣднихъ мы скажемъ больше на своемъ мѣстѣ, а теперь еще нѣсколько словъ о діалектическомъ методѣ.

Діалектика, какъ опредѣленный видъ философскаго мышленія, является впервые у элеатовъ, затѣмъ у Горгія. Здѣсь она имѣетъ характеръ чисто отрицательный, служитъ только средствомъ доказательства или опроверженія и при томъ лишена всякой систематичности. Такъ, Горгій, выводя изъ извѣстныхъ общихъ понятій (бытія, познанія) ихъ конкретныя опредѣленія и указывая противорѣчіе этихъ опредѣленій, заключалъ къ несостоятельности самаго общаго понятія. Такимъ способомъ въ своей книгѣ «О природѣ» онъ доказывалъ

три положенія: 1) что ничего не существуетъ, 2) что если что-нибудь существуетъ, то оно непознаваемо, 3) что если существуетъ и познаваемо, то не можетъ быть выражено. Платонъ далъ идею истинной діалектики какъ чистаго изнутри развивающагося мышленія, но не осуществилъ ее. Еще менѣе Аристотель; хотя у обоихъ мы находимъ богатый матеріалъ для нашей логики. Первое дѣйствительное примѣненіе діалектики, какъ мыслительнаго процесса, выводящаго цѣлую систему опредѣленій изъ одного общаго понятія, мы находимъ у Гегеля. Поэтому намъ должно указать отношеніе его раціоналистической діалектики къ нашей (которую мы въ отличіе назовемъ положительною) и существенныя различія между ними.

Во-первыхъ, Гегель отождествляетъ имманентную діалектику нашего мышленія съ трансцендентнымъ логосомъ самого сущаго (не по сущности или объективному содержанію только, но и по существованію) или собственно совсѣмъ отрицаетъ это послѣднее, такъ что для него наше діалектическое мышленіе является абсолютнымъ творческимъ процессомъ. Такое отрицаніе собственной трансцендентной дѣйствительности сущаго ведетъ, какъ было показано, къ абсолютному скептицизму и абсурду. Положительная діалектика отождествляетъ себя (наше чистое мышленіе) съ голосомъ сущаго лишь по *общей сущности* или *формально*, а не по *существованію* или *матеріально;* она признаетъ, что логическое содержаніе нашего чистаго мышленія тождественно съ логическимъ содержаніемъ сущаго, другими словами, что тѣ же самыя (точнѣе такія же) опредѣленія, которыя мы діалектически мыслимъ, принадлежатъ и сущему, но совершенно независимо (по существованію или дѣйствительности) отъ нашего мышленія. И не только эти опредѣленія принадлежатъ сущему самому по себѣ въ его собственной дѣйствительности, какъ его идеи, но даже и намъ эти опредѣленія доступны въ своей живой дѣйствительности первѣе всякой рефлексіи и всякой діалектики, именно въ идеальномъ умосозерцаніи; діалектика же наша есть только связное воспроизведеніе этихъ идей въ ихъ общихъ логическихъ схемахъ. Ибо поскольку сущее въ своей логической формѣ есть опредѣляющее начало и нашей отвлеченной рефлексіи (какъ форма тѣла опредѣляетъ форму тѣни), постольку его опредѣленія становятся существующими и для нашего отвлеченнаго разсудка — нашими абстрактными мыслями или общими понятіями; поскольку, другими словами, нашъ разумъ есть отраженное проявленіе сущаго, именно въ его об-

щихъ логическихъ опредѣленіяхъ, постольку мы можемъ имѣть и соотвѣтствующія, адэкватныя этимъ опредѣленіямъ мысли или понятія. По Гегелю наше діалектическое мышленіе есть собственное сознаніе сущаго или его сознанія о себѣ самомъ, при чемъ внѣ этого сознанія сущаго и нѣтъ совсѣмъ. Положительная же діалектика утверждается только какъ наше сознаніе объ абсолютномъ, не имѣющее реально никакой непосредственной связи съ его сознаніемъ о себѣ.

Во-вторыхъ, Гегель за исходную точку всего діалектическаго развитія, за его логическій субъектъ или основу беретъ не понятіе сущаго, а понятія бытія. Но понятіе бытія само по себѣ не только ничего не содержитъ, но и мыслиться само по себѣ не можетъ, переходя тотчасъ же въ понятіе *ничто*. Въ положительной діалектикѣ логическій субъектъ есть понятіе о сущемъ, у Гегеля же само понятіе вообще какъ такое, то есть понятіе какъ чистое бытіе, безъ всякаго содержанія, безъ мыслимаго и безъ мыслящаго, двойное тождество понятія съ бытіемъ и бытія съ ничто. Очевидно, что задача вывести все изъ этого ничто — сама по себѣ, то есть по *содержанію* своему, можетъ быть только діалектическимъ обманомъ, хотя разрѣшеніе ея могло послужить и дѣйствительно послужило у Гегеля къ богатому развитію діалектической *формы*.

Въ-третьихъ, такъ какъ для Гегеля сущее сводится безъ остатка къ бытію, а бытіе безъ остатка къ діалектическому мышленію, то это мышленіе должно исчерпывать собою всю философію, и основанная на немъ логика должна быть единственной философской наукой; и если, тѣмъ не менѣе, онъ допустилъ еще сверхъ того философію природы и философію духа, то это была только уступка общему смыслу или непослѣдовательность, что доказывается уже тѣмъ способомъ, какимъ онъ переходитъ отъ логики къ натурфилософіи: какъ было уже давно замѣчено и въ Германіи, это есть не что иное, какъ логическое salto mortale. Съ нашей же точки зрѣнія, по которой мы признаемъ мышленіе только однимъ изъ видовъ или образовъ проявленія сущаго, діалектика не можетъ покрывать собою всего философскаго познанія, и основанная на ней логика не можетъ быть всей философіей: она есть только первая, самая общая и отвлеченная часть ея, ея остовъ, который получаетъ тѣло, жизнь и движеніе только въ слѣдующихъ частяхъ философской системы — метафизикѣ и этикѣ.

IV.

Начала органической логики (продолженіе). Понятіе абсолютнаго. Основныя опредѣленія по категоріямъ сущаго, сущности и бытія.

Цѣльное знаніе по опредѣленію своему не можетъ имѣть исключительно теоретическаго характера: оно должно отвѣчать всѣмъ потребностямъ человѣческаго духа, должно удовлетворять въ своей сферѣ всѣмъ высшимъ стремленіямъ человѣка. Отдѣлить теоретическій или познавательный элементъ отъ элемента нравственнаго или практическаго и отъ элемента художественнаго или эстетическаго можно было бы только въ тѣхъ случаяхъ, если бы духъ человѣческій раздѣлялся на нѣсколько самостоятельныхъ существъ, изъ которыхъ одно было бы *только* волей, другое *только* разумомъ, третье — *только* чувствомъ. Но такъ какъ этого нѣтъ и быть не можетъ, такъ какъ всегда и необходимо предметъ нашего познанія есть вмѣстѣ съ тѣмъ предметъ нашей воли и чувства, то чисто теоретическое, отвлеченно-научное знаніе всегда было и будетъ праздною выдумкой, субъективнымъ призракомъ. Пусть не указываютъ на такъ называемыя точныя науки — математику и естествовѣдѣніе — какъ на чистое знаніе, не имѣющее никакого прямого отношенія къ волѣ и чувству. Ибо именно вслѣдствіе того эти знанія сами по себѣ въ своей отдѣльности и не имѣютъ никакого значенія даже съ теоретической стороны, не удовлетворяютъ даже познавательной потребности человѣка, *не составляютъ истины*. Если бы на вѣчный вопросъ «что есть истина» кто-нибудь отвѣтилъ: истина есть то, что сумма угловъ треугольника равняется двумъ прямымъ, или что соединеніе водорода съ кислородомъ образуетъ воду — не было ли бы это плохою шуткой? Теоретическій вопросъ объ истинѣ относится очевидно не къ частнымъ формамъ и отношеніямъ явленій, а къ всеобщему безусловному смыслу или разуму (*λόγος*) существующаго, и потому частныя науки и познанія имѣютъ значеніе истины не сами по себѣ, а лишь въ своемъ отношеніи къ этому логосу, то есть какъ органическія части единой цѣльной истины; въ отдѣльности же своей они суть или простая забава, удовлетворяющая личнымъ вкусамъ [27], или же вспомогательное

[27] Нѣмецкій натуралистъ Геккель сравниваетъ ученыхъ, занимающихся однимъ накопленіемъ эмпирическаго матеріала, съ тѣми любителями, которые собираютъ коллекціи почтовыхъ марокъ.

средство для удовлетворенія матеріальныхъ потребностей цивилизованнаго быта какъ одно изъ орудій индустріи; такъ что и тутъ эти науки все-таки связаны съ волей и чувствомъ, не съ духовною нравственною волей, а съ матеріальной похотью и прихотью, и не съ высшимъ творческимъ чувствомъ, а съ низшею чувственностью. Наша наука служитъ или Богу или маммонѣ, но кому-нибудь служить для нея неизбѣжно: безусловно самостоятельною быть она не можетъ.

Не трудно видѣть, что если невозможно чистое, безусловно независимое знаніе, то точно такъ же невозможна чистая безусловно независимая нравственность, то есть свободная отъ всякаго познавательнаго и эстетическаго элемента (Кантовъ практическій разумъ), а равно невозможно и исключительное художество, то есть совершенно независимое отъ теоретическаго и нравственнаго элементовъ.

Итакъ, теоретическая сфера мысли и познанія, практическая сфера воли и дѣятельности и эстетическая сфера чувства и творчества различаются между собою не образующими элементами, которые во всѣхъ нихъ одни и тѣ же, а только сравнительною степенью преобладанія того или другого элемента въ той или другой сферѣ; исключительное же самоутвержденіе этихъ элементовъ въ ихъ отдѣльности всегда оставалось только стремленіемъ безъ всякаго дѣйствительнаго осуществленія.

Если такимъ образомъ истина, составляющая содержаніе настоящей философіи, должна находиться въ необходимомъ отношеніи къ волѣ и чувству, отвѣчая ихъ высшимъ требованіямъ, то, очевидно, исходная точка этой философіи — абсолютно-сущее — не можетъ опредѣляться одною только мыслительною дѣятельностью, а необходимо также волей и чувствомъ. И дѣйствительно, абсолютно-сущее требуется не только нашимъ разумомъ, какъ логически необходимое предположеніе всякой частной истины (то есть всякаго яснаго и точнаго понятія, всякаго вѣрнаго сужденія и всякаго правильнаго умозаключенія) — оно также требуется волей какъ необходимое предположеніе всякой нравственной дѣятельности, какъ абсолютная цѣль или благо; наконецъ, оно требуется также и чувствомъ какъ необходимое предположеніе всякаго полнаго наслажденія, какъ та абсолютная и вѣчная красота, которая одна только можетъ покрыть собою видимую дисгармонію чувственныхъ явленій «и разрѣшить торжественнымъ аккордомъ ихъ голосовъ мучительный разладъ».

Идеальное содержаніе абсолютнаго начала по этимъ тремъ от-

ношеніямъ, очевидно, можетъ быть раскрыто только цѣлою философіей. Теперь же намъ должно прежде всего остановиться на логическомъ его значеніи, тѣмъ болѣе, что терминъ «*абсолютное*» очень много употреблялся и злоупотреблялся въ различныхъ философскихъ ученіяхъ.

По смыслу слова, абсолютное (absolutum отъ absolvere) значитъ, во-первыхъ, *отрѣшенное* отъ чего-нибудь, *освобожденное,* и во-вторыхъ — *завершенное, законченное, полное, всецѣлое.* Такимъ образомъ, уже въ словесномъ значеніи заключаются два опредѣленія абсолютнаго: въ первомъ оно опредѣляется само по себѣ въ отдѣльности или отрѣшенности отъ всего другого и, слѣдовательно, *отрицательно* по отношенію къ этому другому, то есть ко всему частному, конечному, множественному,—опредѣляется какъ свободное отъ *всего,* какъ безусловно *единое;* во второмъ значеніи оно опредѣляется *положительно* по отношенію къ другому, какъ обладающее всѣмъ, не могущее имѣть ничего внѣ себя (ибо въ противномъ случаѣ оно не было бы завершеннымъ и всецѣлымъ). Оба значенія вмѣстѣ опредѣляютъ абсолютное какъ *ἓν καὶ πᾶν.* Очевидно при томъ, что оба эти значенія необходимо совмѣщаются въ абсолютно-сущемъ, ибо они предполагаютъ другъ друга, одно безъ другого немыслимо, будучи только двумя неразрывными сторонами одного и того же опредѣленія. Въ самомъ дѣлѣ, для того, чтобы быть отъ всего свободнымъ, нужно имѣть надъ всѣмъ силу и власть, то есть быть всѣмъ, въ положительной потенціи или *силой всего;* съ другой стороны, быть всѣмъ можно только не будучи ничѣмъ исключительно или въ отдѣльности, то есть будучи отъ всего свободнымъ или отрѣшеннымъ.

Легко видѣть отсюда тѣсное внутреннее соотношеніе или соотвѣтствіе между понятіемъ абсолютнаго и понятіемъ сущаго, ибо и сущее, какъ мы видѣли въ предыдущей главѣ, представляетъ по отношенію къ бытію такія же двѣ неразрывно между собою связанныя стороны, опредѣляясь совмѣстно и какъ свободное отъ всякаго бытія, и какъ положительное начало бытія.

Изъ сказаннаго также ясно, что наше понятіе абсолютно сущаго, составляющее исходную точку первой теософической науки и, слѣдовательно, лежащее въ основаніи всей системы цѣльнаго знанія, toto coelo отличается отъ «абсолютнаго» раціоналистической философіи. Въ этой послѣдней абсолютное принимается только въ одномъ изъ двухъ различенныхъ нами значеній, а такъ какъ одно получаетъ все

свое содержаніе отъ другого, то, слѣдовательно, здѣсь подъ абсолютнымъ ровно ничего не мыслится, то есть оно такое же пустое слово, какъ и всѣ другія основныя понятія этой философіи — бытіе, ничто и т. д. Будучи само по себѣ пустымъ словомъ, это абсолютное наполняется содержаніемъ и становится дѣйствительнымъ только *генетически,* путемъ саморазвитія въ діалектическомъ процессѣ. Истинное же абсолютное необходимо и вѣчно заключаетъ въ себѣ все бытіе и всѣ дѣйствительности, всегда оставаясь такимъ образомъ выше этого бытія и этой дѣйствительности. Въ немъ самомъ не можетъ быть никакого процесса. Всякій процессъ, всякое развитіе, всякій діалектическій переходъ отъ общихъ абстрактныхъ и потенціальныхъ опредѣленій къ опредѣленіямъ болѣе конкретнымъ и дѣйствительнымъ принадлежитъ только намъ, нашему мышленію, которое постепенно во временной послѣдовательности добываетъ то содержаніе, которое въ самомъ абсолютномъ существуетъ какъ одинъ вѣчный актъ.

Абсолютно-сущее, какъ сказано, необходимо *для насъ,* то есть требуется нашимъ разумомъ, нашимъ чувствомъ и нашею волей. Но слѣдуетъ ли изъ этого его собственная объективная дѣйствительность, а если не слѣдуетъ (какъ это очевидно), то на какомъ основаніи можемъ мы утверждать эту собственную дѣйствительность абсолютнаго? Очевидно, что дѣйствительность чего-нибудь другого можетъ имѣть въ насъ только пассивное основаніе, то есть мы не можемъ сами изъ себя ее утверждать, а можемъ только воспринимать ее какъ дѣйствіе этого другого на насъ. И несомнѣнно, что во всѣхъ человѣческихъ существахъ глубже всякаго опредѣленнаго чувства, представленія и воли лежитъ непосредственное ощущеніе абсолютной дѣйствительности, въ которомъ дѣйствіе абсолютнаго непосредственно нами воспринимается, въ которомъ мы, такъ сказать, соприкасаемся съ самосущимъ. Это ощущеніе, не связанное ни съ какимъ опредѣленнымъ содержаніемъ, но всякому содержанію подлежащее, само по себѣ одинаково у всѣхъ, и только когда мы хотимъ связать его съ какимъ-нибудь исключительнымъ выраженіемъ (положительнымъ или отрицательнымъ — все равно), хотимъ перевести его на тѣсный языкъ опредѣленнаго представленія, чувства и воли, тогда неизбѣжно являются всевозможныя разногласія и споры. Поэтому здѣсь, если гдѣ-нибудь слѣдуетъ держаться не словъ и именъ, а непосредственнаго ощущенія или чувства.

И если въ чувствѣ ты блаженъ всецѣло
Зови его какъ хочешь — я названья
Ему не знаю. Чувство — все, а имя
Лишь звукъ одинъ иль дымъ, чтó окружаетъ
Безсмертный пылъ небеснаго огня.

Всякое познаніе держится непознаваемымъ, всякія слова относятся къ несказанному и всякая дѣйствительность сводится къ той, которую мы имѣемъ въ себѣ самихъ въ непосредственномъ чувствѣ.

Этимъ непосредственнымъ чувствомъ намъ дается *единое во всемъ*, но должно также познать и *все въ единомъ*. Абсолютное не есть только дѣйствительность, только существованіе, оно также полно *содержаніемъ*, а потому нельзя ограничиться однимъ утвержденіемъ его собственной дѣйствительности на основаніи непосредственнаго ощущенія, — должно познать его осуществленіе въ другомъ, его проявленіе, познать логосъ и идею. Отсюда необходимый переходъ къ философіи и именно къ абсолютной логикѣ.

Мы опредѣлили абсолютное первоначало какъ то, что обладаетъ положительною силою бытія. Въ этомъ опредѣленіи implicite утверждается, во-первыхъ, что абсолютное первоначало само по себѣ свободно отъ всякаго бытія, и во-вторыхъ, что оно заключаетъ въ себѣ всякое бытіе извѣстнымъ образомъ, именно въ его положительной силѣ или производящемъ началѣ. Это суть, какъ сказано, только двѣ неразрывныя стороны одного и того же опредѣленія, ибо свобода отъ всякаго бытія (положительное ничто) предполагаетъ обладаніе всякимъ бытіемъ. Абсолютное потому и свободно отъ всякихъ опредѣленій, что оно, всѣхъ ихъ въ себѣ заключая, не исчерпывается, не покрывается ими, а остается самимъ собою. Если же оно не обладало бы бытіемъ, было бы лишено его, то оно не могло бы быть и свободнымъ отъ него, — напротивъ, бытіе было бы для него тогда необходимостью (ибо тогда бытіе не зависѣло бы отъ него, а то, что отъ меня не зависитъ, что дано помимо меня, есть для меня необходимость, которую я долженъ переносить поневолѣ).

Итакъ, абсолютное есть *ничто* и *все:* ничто — поскольку оно не есть что-нибудь, и все — поскольку оно не можетъ быть лишено чего-нибудь. Это сводится къ одному и тому же, ибо все, не будучи чѣмъ-нибудь, есть ничто, и, съ другой стороны, ничто, которое *есть* (положительное ничто), можетъ быть только всѣмъ [28]. Если оно есть ни-

[28] Это положительное ничто, или эн-софъ каббалистовъ, есть

что, то бытіе для него есть другое, и если вмѣстѣ съ тѣмъ оно есть начало бытія (какъ обладающее его положительною силой), то оно есть начало своего другого. Если бы абсолютное оставалось только самимъ собою, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицаніемъ и, слѣдовательно, оно само не было бы уже абсолютнымъ. Другими словами, если бы оно утверждало себя только какъ абсолютное, то именно поэтому и не могло бы имъ быть, ибо тогда его другое, неабсолютное, было бы внѣ его какъ его отрицаніе или граница, слѣдовательно, оно было бы ограниченнымъ, исключительнымъ и несвободнымъ. Такимъ образомъ, для того, чтобы быть чѣмъ оно есть, оно должно быть противоположнымъ себя самого или единствомъ себя и своего противоположнаго, —

denn Alles muss in Nichts zerfallen,
Wenn es im Seyn beharren will.

Этотъ верховный логическій законъ есть только отвлеченное выраженіе для великаго физическаго и моральнаго факта любви. Любовь есть самоотрицаніе существа, утвержденіе имъ другого, и между тѣмъ этимъ самоотрицаніемъ осуществляется его высшее самоутвержденіе существа, — это есть только безплодное неудовлетворимое стремленіе или усиліе къ самоутвержденію, вслѣдствіе чего эгоизмъ и есть источникъ всѣхъ страданій; дѣйствительное же самоутвержденіе достигается только въ самоотрицаніи, такъ что оба эти опредѣленія суть необходимо противоположныя себя самихъ. — Итакъ, когда мы говоримъ, что абсолютное первоначало по самому опредѣленію своему есть единство себя и своего отрицанія, то мы повторяемъ только въ болѣе отвлеченной формѣ слова великаго апостола: Богъ есть любовь.

Какъ стремленіе къ другому абсолютнаго, то есть къ бытію, любовь есть начало множественности, ибо абсолютное само по себѣ, какъ сверхсущее, безусловно едино; при томъ, всякое бытіе есть отношеніе, отношеніе же предполагаетъ относящихся, т. е. множественность. Но абсолютное, будучи началомъ своего другого или единствомъ себя и этого другого, то есть любовью, не можетъ, какъ мы видѣли, перестать быть самимъ собою; напротивъ, какъ въ нашей человѣческой любви, которая есть отрицаніе нашего *я*, это *я* не только не теряется,

---

прямая противоположность Гегелеву отрицательному ничто = чистому бытію, происходящему чрезъ простое отвлеченіе или лишеніе всѣхъ положительныхъ опредѣленій.

но и получаетъ высшее утвержденіе, такъ и здѣсь, полагая свое другое, абсолютное первоначало тѣмъ самымъ утверждается какъ такое въ своемъ собственномъ опредѣленіи.

Такимъ образомъ, абсолютное необходимо во всей вѣчности различается на два полюса или два центра: первый — начало безусловнаго единства или единичности какъ такой, начало свободы отъ всякихъ формъ, отъ всякаго проявленія и, слѣдовательно, отъ всякаго бытія; второй — начало или производящая сила бытія, то есть множественности формъ. Съ одной стороны, абсолютное выше всякаго бытія, есть безусловно единое, положительное ничто; съ другой стороны, оно есть непосредственная потенція бытія или первая матерія. Ибо если бы оно было только сверхсущимъ или свободнымъ отъ бытія, то оно не могло бы производить бытіе, и бытіе не существовало бы, но если бы бытіе не существовало, то абсолютное не могло бы быть отъ него свободнымъ, ибо нельзя быть свободнымъ отъ ничего, и, слѣдовательно, само абсолютное какъ такое не существовало бы, и не было бы совсѣмъ ничего, но такъ какъ нѣчто есть, то необходимо есть и абсолютное въ своихъ двухъ полюсахъ. Второй полюсъ есть сущность или prima materia абсолютнаго, первый же полюсъ есть само абсолютное какъ такое, положительное ничто (эн-софъ); это не есть какая-нибудь новая отличная отъ абсолютнаго субстанція, а оно само, утвердившееся какъ такое чрезъ утвержденіе своего противоположнаго. Абсолютное, не подлежащее само по себѣ никакому опредѣленію (ибо его общее понятіе какъ предварительное есть только для насъ), опредѣляетъ себя, проявляясь какъ безусловно единое чрезъ положеніе своего противнаго; ибо истинно единое есть то, которое не исключаетъ множественности, а, напротивъ, производитъ ее въ себѣ и при томъ не нарушается ею, а остается тѣмъ, чѣмъ есть, остается единымъ, и тѣмъ самымъ доказываетъ, что оно есть *безусловно единое*, единое по самому существу своему, не могущее быть снятымъ или уничтоженнымъ никакою множественностью. Если бы единое было такимъ только чрезъ отсутствіе множественности, то есть было бы простымъ лишеніемъ множественности, и, слѣдовательно, съ появленіемъ ея теряло бы свой характеръ единства, то, очевидно, это единство было бы только случайнымъ, а не безусловнымъ, множественность имѣла бы надъ единымъ силу, оно было бы подчинено ей. Истинное же, безусловное единство необходимо сильнѣе множественности, превосходитъ ее и должно доказать или осуществить это превосходство,

производя въ себѣ всякую множественность и постоянно торжествуя надъ нею, ибо все испытывается своимъ противнымъ. Такъ и нашъ духъ есть единое не потому, чтобы былъ лишенъ множественности, а, напротивъ, потому, что, проявляя въ себѣ безконечную множественность чувствъ, мыслей и желаній, тѣмъ не менѣе всегда остается самимъ собою и характеръ своего духовнаго единства сообщаетъ всей этой стихійной множественности проявленій, дѣлая ее своею, ему одному принадлежащею.

Свобода, неволя, покой и волненіе
Проходятъ и снова являются,
А онъ все одинъ, и въ стихійномъ стремленіи
Лишь сила его открывается.

Итакъ, если есть ничто отрицательное, которое меньше бытія, только отсутствіе, лишеніе бытія, и есть ничто положительное, которое больше или выше бытія, имѣетъ силу надъ бытіемъ, есть дѣйствительная свобода отъ него, — то точно такъ же есть единство отрицательное, которое меньше или ниже множественности, есть только отсутствіе или лишеніе ея, и есть единство положительное, которое больше или выше множественности, потому что имѣетъ силу надъ нею, не можетъ быть ею нарушено, слѣдовательно, свободное отъ нея безусловно; и понятно, что абсолютное первоначало должно опредѣлять какъ *положительное* ничто и *положительное* единство.

Первый полюсъ абсолютно сущаго, будучи самъ по себѣ безусловно единичнымъ, не требуетъ дальнѣйшихъ объясненій, но мы должны остановиться на двусмысленномъ и многообразномъ характерѣ другого центра.

Мы видѣли, что абсолютно сущее вообще опредѣляется какъ обладающее силой или мощью бытія. Эта сила, которою оно обладаетъ, и есть второй центръ, то есть непосредственная, ближайшая, или вторая потенція бытія, тогда какъ само абсолютное или первый центръ, какъ обладающее ею или сильное надъ нею, есть отдаленная или первоначальная потенція бытія. Вторая потенція принадлежитъ абсолютному первоначалу по самому опредѣленію его, есть его собственная сущность. Такимъ образомъ, оно вѣчно находитъ въ себѣ свое противоположное, такъ какъ только чрезъ отношеніе къ этому противоположному оно можетъ утверждать само себя, такъ что они совершенно соотносительны. Это есть, слѣдовательно, необходимость, божественный фатумъ. Абсолютное первоначало свободно,

лишь вѣчно торжествуя надъ этою необходимостью, то есть оставаясь единымъ и неизмѣннымъ во всѣхъ многообразныхъ произведеніяхъ его сущности или любви. Свобода и необходимость, такимъ образомъ, соотносительны,—первая будучи дѣйствительна лишь чрезъ осуществленіе второй. А такъ какъ божественная необходимость, равно какъ и осуществленіе ея вѣчны, то такъ же вѣчна и божественная свобода, то есть абсолютное первоначало, какъ такое, никогда не подчинено необходимости, вѣчно надъ нею торжествуетъ, и это вѣчное единство свободы и необходимости, себя и другого, и составляетъ собственный характеръ абсолютнаго.

Едино, цѣльно, недѣлимо,
Полно созданья своего,
Надъ нимъ и въ немъ невозмутимо
Царитъ отъ вѣка божество.
Осуществилося въ немъ ясно
Чего постичь не могъ никто:
Несогласимое согласно,
Съ грядущимъ прошлое слито,
Совмѣстно творчество съ покоемъ,
Съ невозмутимостью любовь,
И возникаютъ вѣчнымъ строемъ
Ея созданья вновь и вновь.
Всегда различна отъ вселенной
И вѣчно съ ней соединена,
Она для сердца несомнѣнна,
Она для разума ясна.

Когда мы говоримъ о необходимости въ абсолютномъ, то здѣсь, очевидно, нѣтъ ничего общаго съ внѣшнею тяжелою необходимостью нашего матеріальнаго существованія. Такъ какъ абсолютное не можетъ имѣть ничего внѣшняго или чуждаго себѣ, то это есть его собственная необходимость, его сущность, какъ мы сказали — это есть необходимость въ томъ смыслѣ, какъ намъ необходимо жить, чувствовать, любить. Очевидно, что такая необходимость нисколько не противорѣчитъ абсолютному совершенству и свободѣ, а, напротивъ, предполагается ими, и столь же очевидна неосновательность многихъ богослововъ, которые непремѣнно хотятъ лишить божество этой необходимости. И еще если бы они могли быть послѣдовательны, а то спросите ихъ, необходимо ли Богу быть благимъ, разумнымъ, быть Богомъ, вообще существовать — и они принуждены будутъ отвѣчать утвердительно. Но если Богу необходимо быть, Ему тѣмъ самымъ

необходимо и проявляться, тѣмъ болѣе, что, по общему признанію самихъ богослововъ, въ Немъ потенція есть самый актъ, да и всѣ аттрибуты, которые они Ему приписываютъ, относятся къ другому и безъ того не только не могутъ быть осуществлены, но и совсѣмъ не имѣютъ никакого смысла; и если эти аттрибуты (напримѣръ, всемогущество, благость, справедливость и т. п.) необходимы, то необходимо и другое (то есть твореніе), къ которому они относятся. Вообще всѣ эти вопросы: творитъ ли Богъ по произволу, могъ ли бы Онъ не творить, могъ ли бы Онъ производить не то твореніе, которое дѣйствительно существуетъ, а нѣкоторое другое и т. п. — предполагаютъ крайне ребяческое представленіе о божествѣ и порождаютъ только пустословіе, совершенно недостойное серьезныхъ умовъ. Но предоставимъ спекулирующихъ богослововъ ихъ собственной печальной участи и возвратимся къ нашему предмету.

Второй центръ или непосредственная потенція бытія есть то, что въ старой философіи называлось первою матеріею. Матерія всякаго бытія въ самомъ дѣлѣ не есть еще бытіе, но она не есть уже и небытіе, — это есть именно непосредственная потенція бытія. Оба центра — абсолютное какъ такое и materia prima — отличаются отъ бытія, не суть сами бытіе, оба также не суть небытіе, а такъ какъ третьимъ между небытіемъ и бытіемъ мыслима только потенція бытія, то оба центра одинаково опредѣляются какъ потенція бытія. Но первый есть положительная потенція, свобода бытія — сверхсущее, второй же или матеріальный центръ, будучи необходимымъ тяготѣніемъ къ бытію, есть его отрицательная непосредственная потенція, то есть утверждаемое или ощутимое отсутствіе или лишеніе настоящаго бытія. Но лишеніе бытія какъ дѣйствительное или ощутимое (ибо мы имѣемъ дѣло не съ абстрактами или пустыми словами) есть влеченіе или стремленіе къ бытію, жажда бытія.

Говоря о первой матеріи какъ влеченіи или стремленіи, то есть обозначая ее какъ нѣчто внутреннее, психическое, я, очевидно, не имѣю въ виду того, что современные ученые называютъ матеріей. Я слѣдую словоупотребленію философіи, а не химіи или механики, которымъ нѣтъ никакого дѣла до первыхъ началъ или производящихъ силъ бытія, чѣмъ исключительно занимается философія. Очевидно, что матерія физики или химіи, имѣющая различныя качества и количественныя отношенія, представляющая, слѣдовательно, уже нѣкоторое опредѣленное или образованное бытіе, имѣетъ характеръ предметный

или феноменальный, слѣдовательно, никакъ не есть собственно матерія или чистая потенція бытія, и вообще не можетъ принадлежать къ первымъ началамъ или образующимъ элементамъ сущаго. Настоящая же матерія, о которой я говорю, есть та ὕλη древнихъ философовъ, которая сама по себѣ не представляетъ и по понятію своему не можетъ представлять ни опредѣленнаго качества, ни опредѣленнаго количества; и совершенно ясно, что такая матерія имѣетъ характеръ внутренній, психическій или субъективный, ибо то, что не имѣетъ опредѣленнаго качества, не можетъ имѣть и опредѣленнаго дѣйствія на другое, то есть предметнаго бытія, слѣдовательно, ограничено бытіемъ субъективнымъ. Психическій характеръ матеріи самой по себѣ начинаетъ, впрочемъ, признаваться даже современными учеными, изъ коихъ болѣе глубокомысленные сводятъ матерію къ динамическимъ атомамъ, то есть центрамъ силъ, понятіе же силы принадлежитъ совершенно къ субъективной или психической области. Что такое, въ самомъ дѣлѣ, сила сама по себѣ, то есть изнутри, какъ не стремленіе или влеченіе? Такое понятіе матеріи совершенно, впрочемъ, согласно съ обыкновеннымъ, неученымъ словоупотребленіемъ. Мы говоримъ, въ самомъ дѣлѣ: матеріальныя наклонности или инстинкты, матеріальные интересы, желанія, даже матеріальный умъ, имѣя при этомъ въ виду, разумѣется, не матерію физиковъ или химиковъ, а именно низшую сторону или полюсъ психическаго существа.

Изъ всего предыдущаго ясно, что если высшій или свободный центръ есть самоутвержденіе абсолютнаго первоначала какъ такого, то для этого самоутвержденія ему логически необходимо имѣть въ себѣ или при себѣ свое другое, свой второй полюсъ, то есть первую матерію, которая поэтому, съ одной стороны, должна пониматься какъ принадлежащая первому началу, имъ обладаемая и, слѣдовательно, ему подчиненная, а съ другой стороны, какъ необходимое условіе его существованія, она первѣе его, оно отъ нея зависитъ. Съ одной стороны, первая матерія есть только необходимая принадлежность свободнаго сущаго и безъ него не можетъ мыслиться, съ другой стороны, она есть его первый субстратъ, его основа (базисъ), безъ которой оно не могло бы проявиться или быть какъ такое. Эти два центра, такимъ образомъ, хотя вѣчно различные и относительно противоположные, не могутъ мыслиться отдѣльно другъ отъ друга или сами по себѣ; они вѣчно и неразрывно между собою связаны, предполагаютъ другъ друга какъ соотносительные, каждый есть и порождающее и порожденіе другого.

Второй полюсъ абсолютнаго можетъ опредѣляться какъ materia prima лишь разсматриваемый самъ по себѣ или въ своей потенціальной отдѣльности. Въ дѣйствительномъ же своемъ существованіи какъ опредѣляемая сущимъ или какъ носительница его проявленія, какъ вѣчный его образъ — это есть идея. Абсолютное не можетъ дѣйствительно существовать иначе какъ осуществленное въ своемъ другомъ. Другое же это точно также не можетъ дѣйствительно существовать само по себѣ въ отдѣльности отъ абсолютнаго первоначала, ибо въ этой отдѣльности оно есть чистое ничто (такъ какъ въ абсолютномъ — все), а чистое ничто существовать не можетъ. Такимъ образомъ, если мы отличаемъ другое начало само по себѣ отъ этого же другого какъ опредѣляемаго сущимъ, отличаемъ первую матерію отъ идеи, то это есть различіе въ рефлексіи, а не отдѣльность въ существованіи. Поистинѣ абсолютно-сущее вѣчно пребываетъ въ своей матеріи или идеѣ какъ въ своемъ осуществленіи, проявленіи и воплощеніи, вѣчно отъ нея различаясь и неразрывно съ нею соединенное, и существуетъ, слѣдовательно, такъ же вѣчно эта идея во всей своей полнотѣ, какъ дѣйствительное осуществленіе, проявленіе или адэкватный образъ сущаго. А слѣдовательно, и внутреннее отношеніе этихъ двухъ центровъ, то есть частныя идеи или идеальныя сущности, разсматриваемыя въ нашей логикѣ, имѣютъ характеръ вѣчныхъ необходимыхъ и всеобщихъ истинъ; здѣсь не можетъ быть никакого процесса, никакой временной послѣдовательности, и если мы не можемъ заразъ въ одномъ образѣ представить всю полноту проявленнаго въ идеѣ абсолютнаго, всю дѣйствительность ихъ вѣчнаго взаимоотношенія, а должны излагать это взаимоотношеніе по частямъ, послѣдовательно разбивая его на отдѣльныя опредѣленія, начиная съ самыхъ общихъ и потенціальныхъ и кончая самыми конкретными и дѣйствительными, то это, какъ уже было замѣчено, зависитъ единственно отъ дискурзивнаго характера нашего діалектическаго мышленія, совершающагося во времени, и нисколько не опредѣляетъ собственной дѣйствительности самого абсолютнаго и его вѣчной идеи. Всѣ различныя опредѣленія, открываемыя нашею діалектикой въ идеѣ сущаго, дѣйствительно въ ней существуютъ, но не въ отдѣльности одно за другимъ, какъ мы ихъ мыслимъ, а заразъ, въ одномъ вѣчномъ живомъ образѣ, какъ мы это можемъ только умственно созерцать.

Различая бытіе отъ сущаго какъ его производящаго и имъ обладающаго начала, а въ самомъ сущемъ различая два центра или по-

люса (сущее какъ такое и первую матерію), мы имѣемъ, такимъ образомъ, три опредѣленія: 1) свободно сущее (сверхсущее какъ такое), положительная мощь бытія (первый центръ), 2) необходимость или непосредственная сила бытія (первая матерія, второй центръ), 3) бытіе или дѣйствительность какъ ихъ общее произведеніе или взаимоотношеніе. Второе опредѣленіе въ отличіе отъ третьяго я называю *сущностью.* Поскольку сущность опредѣляется сущимъ, она есть его *идея,* поскольку бытіе опредѣляется сущимъ, оно есть его *природа.* Если вообще все другое отъ сущаго какъ такого или Бога называть бытіемъ, то должно во всякомъ случаѣ различать собственное бытіе, или дѣйствительность, отъ сущности, или необходимости, природу отъ идеи, бытіе натуральное отъ бытія идеальнаго.

Итакъ, мы имѣемъ: *сущее, сущность, бытіе,* или *мощь, необходимость, дѣйствительность* или *Богъ, идея, природа.* Очевидно, что бытіе или природа и сущность или идея имѣютъ между собою то общее по отношенію къ сущему или Богу, что оба они суть его другое, и если, какъ мы сейчасъ сказали, вообще все другое сущаго называть бытіемъ, тогда сущность является только видомъ бытія, и тогда мы будемъ имѣть сначала простое противоположеніе двухъ категорій сущаго и бытія и затѣмъ уже въ бытіи будемъ различать: 1) его способъ или модусъ (бытіе подлежательное, природа) и 2) его содержаніе (бытіе объективное, идея, сущность).

Если, какъ мы видѣли въ предыдущей главѣ, даже различіе между сущимъ и бытіемъ вообще плохо сознается въ школьной философіи, то еще менѣе сознается въ ней различіе между двумя коренными видами бытія, или, по моему словоупотребленію, между бытіемъ и сущностью. Между тѣмъ, это различіе совершенно ясно и для простого сознанія. Если, напримѣръ, когда я мыслю, мое мышленіе, какъ опредѣленіе моего собственнаго существа или нѣкоторый модусъ моей субъективной природы, есть нѣкоторое бытіе, и если также содержаніе или предметъ этого моего мышленія, то, о чемъ я мыслю, или объективная причина, формально опредѣляющая мое мышленіе, также называется бытіемъ, то, очевидно, здѣсь это слово употребляется въ двухъ различныхъ смыслахъ. Мое мышленіе и всякое другое субъективное бытіе есть необходимое отношеніе къ чему-нибудь; нельзя просто мыслить, просто хотѣть и т. д.; то же, къ чему я отношусь, объективное содержаніе моего бытія само по себѣ уже не можетъ быть отношеніемъ. Потому лучше опредѣлять это объективное содержаніе

особенною категоріей сущности, удерживая категорію бытія за первымъ видомъ. То обстоятельство, что въ каждомъ данномъ случаѣ изъ нашей видимой дѣйствительности невозможно положить безусловной границы между этими двумя опредѣленіями, — такъ какъ они здѣсь смѣшаны и неудержимо переходятъ одно въ другое — нисколько не должно насъ смущать. Ибо логика имѣетъ дѣло съ собственнымъ характеромъ мыслимыхъ опредѣленій какъ чистыхъ выраженій абсолютнаго Логоса, а не съ ихъ матеріальнымъ существованіемъ въ сложныхъ и многообразно обусловленныхъ явленіяхъ этого міра, который въ логикѣ можетъ давать только примѣры, но не основанія. Изъ того, что въ этомъ стаканѣ съ водой мы не можемъ механически отдѣлить и разграничить водородъ отъ кислорода, слѣдуетъ ли, что эти элементы безразличны сами по себѣ? Извѣстное вещество имѣетъ въ химической лабораторіи совершенно другое значеніе, чѣмъ то, которое принадлежитъ ему въ кухнѣ. Логика есть также наука — это химія мыслимаго міра, и ея опредѣленія нисколько не зависятъ отъ аналогичнаго матеріала нашей призрачной дѣйствительности.

Опредѣленное нами отношеніе сущаго къ сущности и бытію предполагаетъ первоначальное различіе въ самомъ сущемъ, то есть въ первомъ центрѣ. Этотъ первый центръ, какъ мы видѣли, есть самоутвержденіе абсолютно-сущаго или Бога какъ такого на основѣ сущности и чрезъ бытіе, его самоположеніе или самопроявленіе. Всякое самопроявленіе заключаетъ въ себѣ со стороны проявляющагося три необходимые общіе момента: 1) проявляющееся въ себѣ или о себѣ. въ которой проявленіе заключается въ скрытомъ или потенціальномъ состояніи; 2) проявленіе какъ такое, то есть утвержденіе себя въ другомъ или на другомъ, обнаруженіе, опредѣленіе или выраженіе проявляемаго, его слово или Логосъ; 3) возвращеніе проявляющагося въ себя или самонахожденіе проявляющагося въ проявленіи. Абсолютное само по себѣ сущее (1) необходимо саморазличается (2) и, въ этомъ различеніе оставаясь самимъ собою, утверждаетъ себя какъ такое (3). Очевидно, что проявляться и, слѣдовательно, различаться въ этихъ трехъ образахъ абсолютно-сущее или первый центръ можетъ только по отношенію къ своему другому или второму центру, который даетъ матерію или субстратъ проявленія. Такимъ образомъ, мы имѣемъ три положительныя начала въ абсолютно-сущемъ какъ первомъ центрѣ, три необходимые вида или образа его проявленія, и затѣмъ четвертое, отрицательное начало или его другое, нашъ второй

центръ; бытіе же или природа не принадлежитъ къ числу первоначалъ по своему относительному и производному значенію.

Во избѣжаніе сбивчивости, мы должны обозначить собственнымъ именемъ каждое изъ положительныхъ началъ верховной Троицы. Первому какъ собственному началу перваго центра мы сохранимъ названіе эн-софъ (положительное ничто); собственный характеръ второго начала не можетъ быть лучше выраженъ какъ названіемъ Слова или Логоса [29]; наконецъ, третье начало мы будемъ называть Духомъ Святымъ.

Изъ этихъ первоначалъ сущаго собственно образующее, дающее содержаніе есть Логосъ какъ начало опредѣленія, различенія, внутренняго развитія и откровенія — начало свѣта, въ которомъ открывается или становится видимымъ (*φαίνεται*) все содержаніе абсолютнаго; два же другія положительныя, а равно и четвертое, отрицательное начало доступны и познаваемы лишь поскольку они опредѣляются Логосомъ, слѣдовательно, только чрезъ него, сами же по себѣ они сокрыты и недостижимы въ своей субъективной глубинѣ. Абсолютное само по себѣ въ первомъ и третьемъ началѣ недостижимо какъ гиперлогическое, отрицаніе же его или другое (четвертое начало или второй центръ — первая матерія) неуловимо само по себѣ какъ алогическое (или гипологическое).

Сами основныя опредѣленія или различія сущаго, сущности и бытія полагаются только Логосомъ: въ абсолютномъ самомъ по себѣ, то есть въ эн-софѣ и Духѣ Святомъ [30], ихъ нѣтъ. Если въ самомъ дѣлѣ бытіе необходимо есть отношеніе къ иному, а сущность само это иное, то абсолютное какъ такое, ничего внѣ себя не имѣющее, выше

---

[29] Такъ какъ первое начало заключаетъ въ себѣ потенціально второе и вѣчно выводитъ или порождаетъ его изъ себя какъ свое вѣчное проявленіе, то оно можетъ называться его вѣчнымъ Отцомъ, по отношенію къ которому второе начало или Логосъ есть вѣчный Сынъ.

[30] Эн-софъ есть абсолютное само по себѣ до проявленія, Духъ Святой есть абсолютное само въ себѣ по проявленіи (разумѣется, до и по существенно, а не во времени), Логосъ же есть абсолютное не само по себѣ, а въ проявленіи; поэтому, когда я говорю абсолютное само по себѣ, то разумѣю только первое и третье начало. Отсюда же легко видѣть, что только Логосъ имѣетъ прямое отношеніе къ четвертому началу или первой матеріи и опредѣляетъ ее какъ идею, о чемъ болѣе въ своемъ мѣстѣ.

бытія и сущность заключается въ его собственномъ бытіи, бытіе же его не различно отъ него какъ сущаго.

Итакъ, Логосъ или Слово есть единственное объективное, то есть для другого существующее начало бытія и знанія.

Вначалѣ было Слово и Слово было у Бога и Богъ былъ Слово. Оно было вначалѣ у Бога. Все чрезъ него родилось и безъ него не родилось ничто. Рожденное же въ немъ было жизнь, и жизнь была свѣтъ человѣковъ, и свѣтъ во тьмѣ свѣтится, и тьма не объяла его.

Логосъ осуществляетъ и абсолютное какъ такое и первую матерію. Имъ, или чрезъ него, абсолютное опредѣляется какъ сущее, первая матерія какъ сущность, отношеніе же между ними какъ бытіе, или точнѣе, какъ способъ или образъ бытія.

Сущее, сущность или содержаніе, бытіе или модусъ существованія[31] суть три первыя логическія категоріи, общія всему существующему. Когда я утверждаю что-нибудь какъ существующее, напримѣръ, когда я говорю: *я есмь,* то въ этомъ выраженіи подразумѣвается: 1) я какъ сущій или субъектъ бытія; 2) извѣстный способъ (modus) или образъ бытія, ибо я не могу *просто* быть или быть *вообще,* я долженъ имѣть извѣстное опредѣленное бытіе, я долженъ быть такъ или иначе, тѣмъ или другимъ, имѣть ту или другую природу; въ данномъ случаѣ я есмь существо мыслящее, хотящее и т. д., то есть мое бытіе (способъ бытія) или природа есть мышленіе, воля и т. д., слѣдовательно, *я есмь* значитъ здѣсь *я мыслю, хочу* и т. д. Но 3) я не могу просто мыслить, просто хотѣть или мыслить, или хо-

[31] Подъ бытіемъ можно разумѣть не модусъ, а самый актъ существованія, но сей послѣдній, какъ нѣчто совершенно непосредственное, не поддается никакому логическому опредѣленію. Здѣсь послѣднее сходится съ первымъ, и я могу только напомнить сказанное въ началѣ этой главы по поводу собственной дѣйствительности абсолютнаго.—Въ своей „Phänomenologie des Geistes“ Гегель превосходно доказываетъ невозможность логически опредѣлить непосредственную дѣйствительность или чувственную достовѣрность, sinnliche Gewissheit (см. „Phän. des Geistes“, 2. Auflage, 71—82). Но когда на этомъ основаніи Гегель прямо отрицаетъ непосредственную дѣйствительность, то легко видѣть, что такое отрицаніе вытекаетъ лишь изъ его исключительной точки зрѣнія, для которой логическій элементъ есть все и алогичное совсѣмъ не существуетъ. Для всякой же другой точки зрѣнія алогичный характеръ непосредственной дѣйствительности нисколько не мѣшаетъ ея существованію, и изъ двухъ крайностей Гётевское Gefühl ist Alles все-таки лучше Гегелевскаго Gefühl ist Nichts.

тѣть вообще: я долженъ мыслить о *чемъ-нибудь*, хотѣть чего-нибудь, то есть мое мышленіе или хотѣніе опредѣляются не только какъ такія, субъективно, или какъ способъ моего субъективнаго бытія, но еще и объективно въ своемъ содержаніи или идеальной сущности. То, что я мыслю и чего хочу, есть объективное содержаніе или сущность моего бытія и составляетъ особенный, необходимый и самостоятельный моментъ своего существованія, не сводимый къ предыдущему, а, напротивъ, его опредѣляющій.

Итакъ, сущее, сущность, бытіе. Это послѣднее есть собственно проявленіе или откровеніе двухъ первыхъ посредствомъ Логоса [32], а потому отъ него (то есть бытія) удобнѣе вести развитіе дальнѣйшихъ логическихъ категорій. Бытіе есть отношеніе между сущимъ какъ такимъ и сущностью или первою матеріей. Эта матерія не есть сущее какъ такое, она есть его другое; но она принадлежитъ ему какъ его сила — сущее есть положительное начало и матеріи, оно есть, слѣдовательно, начало своего другого. Начало же своего другого есть воля. То, что я полагаю своею волей, есть мое, но вмѣстѣ съ тѣмъ другое, отъ меня отличное, — иначе я и не полагалъ бы его. Итакъ, первое отношеніе сущаго къ сущности или первое опредѣленіе бытія мы имѣемъ какъ волю.

Но полагая своею волей сущность какъ свое и другое, сущее различаетъ ее не только отъ себя какъ такого, но и отъ своей воли. Чтобы сущій могъ хотѣть этого другого, оно должно быть извѣстнымъ образомъ уже дано ему или у него, должно уже существовать для него, то есть представляться имъ или ему. Такимъ образомъ, сущность опредѣляетъ [33] бытіе сущаго не только какъ волю, но и какъ представленіе. Это представленіе есть его самопредставленіе, такъ какъ и представляемая сущность есть его собственная сущность и въ томъ смыслѣ его представленіе можетъ называться самосознаніемъ. Впрочемъ, самосознаніе опредѣляется какъ такое лишь въ отличіе отъ сознанія о другихъ, внѣшнихъ вещахъ, а такъ какъ въ абсолютномъ этого различія быть не можетъ, то и лучше сохранить терминъ представленіе, какъ болѣе общій.

Сущность не можетъ быть предметомъ воли сущаго, не будучи

---

[32] Въ этомъ смыслѣ бытіе есть самоопредѣленіе Логоса, тогда какъ сущее есть опредѣленный Логосомъ эн-софъ, а сущность—опредѣленная Логосомъ, первая матерія.

[33] Точнѣе: Логосъ чрезъ сущность опредѣляетъ и т. п.

имъ представляема. Разумѣется, характеръ и содержаніе этого представленія опредѣляются собственнымъ Логосомъ абсолютнаго, это есть его собственная дѣятельность; сущность же какъ другое или первая матерія есть только начало, возбуждающее эту дѣятельность и подлежащее ей (substratum, ὑποκείμενον). Не сущее получаетъ въ представленіи свое содержаніе отъ сущности, а, напротивъ, эта послѣдняя, будучи опредѣляема абсолютнымъ Логосомъ, имѣетъ отъ него все свое содержаніе и становится дѣйствительною сущностью, будучи сама по себѣ только пустою матеріей или чистою потенціей бытія. Поэтому, если мы называемъ эту потенцію сущностью и содержаніемъ, то не саму по себѣ, не въ отвлеченности взятую, а какъ уже опредѣленную Логосомъ въ ея отношеніи къ сущему.

Представленіе абсолютнаго, какъ опредѣляющее свою сущность, есть такимъ образомъ активное, аналогичное тому, что мы у себя имѣемъ какъ воображеніе.

Очевидно, что относительно представленія какъ состоянія или дѣйствія самого абсолютно-сущаго не имѣютъ никакого смысла различія, существующія въ нашихъ представленіяхъ, каковы различія между дѣйствительнымъ (предметнымъ) представленіемъ и представленіемъ призрачнымъ или фантастическимъ; далѣе, между представленіемъ созерцательнымъ (воззрительнымъ или интуитивнымъ) и представленіемъ отвлеченнымъ или собственно мышленіемъ (въ общихъ понятіяхъ), а въ этомъ послѣднемъ — между мышленіемъ объективнымъ или познающимъ и мышленіемъ субъективнымъ или мнѣніемъ. Эти различія происходятъ отъ того, что всякое конечное существо, будучи только выдѣлившеюся частью цѣлаго, имѣетъ внѣ себя цѣлый міръ уже опредѣленныхъ сущностей, цѣлый міръ независимаго отъ него бытія. Этотъ міръ своимъ дѣйствіемъ опредѣляетъ представленія каждаго отдѣльнаго существа, которыя (представленія) только по отношенію къ этой опредѣляющей причинѣ и имѣютъ объективное значеніе, помимо же нея суть только состоянія субъективнаго сознанія.

Воспринимаемое нами дѣйствіе внѣшнихъ сущностей чрезъ внѣшнее бытіе, то есть чрезъ сложное независимое отъ насъ взаимоотношеніе различныхъ сущностей, мы называемъ внѣшнимъ опытомъ и различаемъ, такимъ образомъ, независимый отъ насъ объективный міръ отъ субъективнаго міра нашихъ внутреннихъ состояній. Это различіе, какъ мы впослѣдствіи увидимъ, есть совершенно относитель-

ное и подлежитъ діалектическому превращенію, но тѣмъ не менѣе для насъ оно существуетъ. Для абсолютнаго же, какъ неимѣющаго внѣ себя никакого дѣйствительнаго опредѣленнаго бытія, вся дѣйствительность сводится къ его собственнымъ состояніямъ и дѣйствіямъ и здѣсь различіе субъективнаго отъ объективнаго, перенесенное всецѣло во внутреннюю сферу, опредѣляется его собственною волей. Поскольку представляемая сущность не только представляется, но и утверждается волей сущаго, постольку получаетъ она значеніе собственной дѣйствительности и какъ такая воздѣйствуетъ на сущее.

Воздѣйствіе на сущаго уже опредѣленной его представленіемъ и волей сущности даетъ новое опредѣленіе его бытію какъ чувству.

Для конечныхъ существъ есть два рода взаимодѣйствія объективнаго бытія (представленія) съ субъективнымъ (волей); во-первыхъ, взаимодѣйствіе внѣшней эмпирической дѣйствительности или предметнаго вещественнаго представленія съ нашимъ матеріальнымъ физическимъ субъектомъ, то есть съ нашимъ животнымъ организмомъ, который есть не что иное, какъ проявленіе безсознательнаго матеріальнаго хотѣнія; это первое взаимодѣйствіе производитъ ощущенія внѣшнихъ чувствъ, внѣшнюю или тѣлесную чувственность; во-вторыхъ, взаимодѣйствіе нашей внутренней объективности, то есть нашихъ мыслей [34], съ нашимъ внутреннимъ субъективнымъ бытіемъ, то есть нашею личною сознательною волей — этимъ производится такъ называемое внутреннее чувство. Понятно, что въ абсолютносущемъ этого различія не можетъ быть и что, слѣдовательно, у него внутреннее и внѣшнее чувство, чувственность духовная и тѣлесная, совпадаютъ.

Итакъ, мы имѣемъ три основныя категоріи, которыми опредѣляется непосредственное отношеніе сущаго къ его другому или сущности, или три основныя опредѣленія его бытія. Оно хочетъ свою сущность, представляетъ ее, чувствуетъ ее; отсюда бытіе его опредѣляется какъ *воля, представленіе, чувство*. Что такое собственно воля, представленіе и чувство, — это извѣстно намъ изъ нашего непосредственнаго сознанія и потому не можетъ составлять вопроса.

---

[34] Если наше мышленіе по отношенію къ внѣшней реальности есть нѣчто субъективное, то по отношенію къ нашей волѣ оно представляетъ элементъ объективный. Очевидно, эти опредѣленія совершенно относительны.

Но какъ же мы должны понимать то другое, къ которому сущее въ своемъ бытіи относится какъ къ своей сущности?

Какъ мы видѣли, другое само по себѣ не имѣетъ никакой дѣйствительности, въ отдѣльности отъ сущаго оно есть чистая возможность или потенція бытія, матерія, *ὕλη, μὴ ὄν*. Это значитъ, что оно дѣйствительно и не существуетъ совсѣмъ внѣ сущаго или отдѣльно отъ него, а находится въ немъ какъ его собственное потенціальное отрицаніе, подобно тому, какъ мы въ самихъ себѣ находимъ свою матеріальную природу какъ внутреннее отрицаніе нашего собственнаго духовнаго *я* (разумѣется, здѣсь только аналогія, а не тождество отношеній). Эта потенція можетъ быть осуществлена только внутреннимъ дѣйствіемъ самого сущаго, его волей. Это возможно и необходимо для сущаго уже потому, что оно по опредѣленію своему обладаетъ положительною силой бытія, бытіе же возможно только по отношенію къ сущности какъ ея реализаціи. Это осуществленіе даетъ матеріальной потенціи нѣкоторую относительную самостоятельность, дѣлаетъ ее также дѣйствительною силой, но силой пассивною, способною опредѣляться сущимъ и воздѣйствовать на него. Такимъ образомъ, первоначальное различеніе абсолютнаго на два центра или двѣ полярныя силы является дѣйствительнымъ, при чемъ вся дѣйствительность имѣетъ, очевидно, свое положительное начало только въ первомъ центрѣ, вторымъ же воспринимается и пассивно образуется. Безъ этого различенія сущее не имѣло бы базиса для своего проявленія и должно было бы, такъ сказать, дѣйствовать въ пустомъ, чтò немыслимо, — итакъ, необходимо есть materia prima въ указанномъ прежде смыслѣ, какъ опредѣляемая сущимъ чрезъ абсолютный Логосъ, какъ его объектъ; эта materia prima называется идеей.

Очевидно, что идея какъ такая должна различаться соотвѣтственно различіямъ въ бытіи сущаго, которое (бытіе) есть только отношеніе сущаго къ ней (идеѣ). Идея есть собственно то, чего хочетъ сущій, что онъ представляетъ, что чувствуетъ или ощущаетъ — это есть его собственный предметъ или содержаніе. Какъ содержаніе воли сущаго идея есть *благо*, какъ содержаніе его представленія она есть *истина*, какъ содержаніе его чувства она есть *красота*. Принимаемъ пока эти опредѣленія только какъ общія понятія или условные знаки для извѣстнаго дѣйствительнаго конкретнаго содержанія, которое будетъ нами выведено въ дальнѣйшемъ развитіи. Этимъ наша философія отличается въ данномъ отношеніи отъ того школь-

наго пустословія, которое принимаетъ идеи блага, истины и красоты въ этой ихъ отвлеченности и пустотѣ за нѣкоторые дѣйствительные и при томъ сами по себѣ существующіе принципы, составляющіе summa philosophiae. Надъ этимъ пустословіемъ справедливо смѣялся Шопенгауэръ. Еще болѣе заслуживаютъ осмѣянія тѣ богословы, которые думаютъ этою абстрактною трилогіей покрыть христіанскій догматъ Троицы и, назвавъ Отца благомъ, Сына истиной, а Духа Святого красотой, воображаютъ, что этимъ все сказано.

Сущее въ своемъ единствѣ уже заключаетъ въ себѣ потенціально волю, представленіе и чувство. Но чтобы эти способы бытія дѣйствительно были осуществлены какъ такіе, необходимо имъ выдѣлиться, а для того необходимо, чтобы сущее утверждало ихъ въ ихъ особенности или, точнѣе, чтобы оно утверждало себя въ нихъ, какъ особенныхъ, вслѣдствіе чего они и являлись бы какъ самостоятельные относительно другъ друга. Но такъ какъ эти способы бытія по самой природѣ своей связаны неразрывно, ибо нельзя хотѣть не представляя и не чувствуя, нельзя представлять безъ воли и чувства и т. д., то сущее и не можетъ утверждать эти способы бытія въ ихъ простой отдѣльности такъ, чтобы, во-первыхъ, утверждалась *только* воля, во-вторыхъ, *только* представленіе, въ-третьихъ, *только* чувство, а слѣдовательно, они не могутъ быть обособлены сами по себѣ, и необходимая для дѣйствительнаго ихъ осуществленія особность можетъ заключаться только въ обособленіи самого сущаго, какъ, во-первыхъ, *преимущественно волящаго,* во-вторыхъ, *преимущественно* же *представляющаго* и, въ-третьихъ, *преимущественно чувствующаго,* то есть, утверждая себя въ своей волѣ, сущее вмѣстѣ съ нею имѣетъ и представленіе и чувство, но какъ подчиненные волѣ моменты; утверждая себя, во-вторыхъ, въ представленіи, оно имѣетъ съ нимъ и волю и чувство, но опять какъ подчиненные уже представленію моменты; наконецъ, утверждая себя въ чувствѣ, сущее имѣетъ съ нимъ вмѣстѣ волю и представленіе, но какъ уже опредѣляемые чувствомъ, подчиненные ему моменты. Другими словами, представленіе, будучи обособлено отъ воли, необходимо получаетъ свою собственную волю и чувство (такъ какъ это послѣднее обусловлено воздѣйствіемъ представляемаго на волю), а слѣдовательно, представляющее какъ такое становится особеннымъ и цѣльнымъ субъектомъ. Далѣе, чувство, будучи обособлено отъ воли и представленія, необходимо получаетъ свою собственную волю и свое собственное представленіе, вслѣдствіе чего

чувствующее какъ такое является самостоятельнымъ и полнымъ субъектомъ. Наконецъ, воля, выдѣлившая изъ себя представленіе и чувство какъ такіе, тѣмъ самымъ необходимо получаетъ свое особенное представленіе и чувство, и волящій, какъ такой, является особеннымъ и цѣльнымъ субъектомъ.

Итакъ, Логосъ абсолютнаго, по закону своего проявленія выдѣляя различные образы или способы бытія, тѣмъ самымъ раздѣляетъ и сущее на три субъекта, изъ коихъ каждый опредѣляется особенно однимъ изъ коренныхъ способовъ бытія, но не исключительно, а совмѣстно съ двумя другими, только какъ вторичными или подчиненными элементами. Логическая необходимость такого обособленія въ сущемъ, указанная выше въ немногихъ словахъ, надѣюсь, станетъ очевидною послѣ слѣдующаго разъясненія.

Какъ скоро даны три основные способы бытія, отношеніе ихъ къ сущему какъ къ субъекту, коего они суть предикаты, можетъ быть троякое. Во-первыхъ, они могутъ быть [35] предикатами только одного субъекта. Этотъ единственный субъектъ будетъ имѣть тогда одинаково волю, представленіе и чувство. Что же составляетъ содержаніе этой воли, представленія и чувства? Разумѣется, его собственная первоначальная сущность въ трехъ основныхъ формахъ или идеяхъ блага, истины и красоты. Но, какъ мы знаемъ, эта первоначальная сущность сама по себѣ есть только prima materia, или чистая потенція и не можетъ сама давать себѣ никакихъ опредѣленій, а только получаетъ или воспринимаетъ ихъ, такъ что три основныя идеи въ своемъ положительномъ содержаніи опредѣляются, вообще, дѣйствіемъ сущаго, а именно, какъ мы скоро увидимъ, дѣйствительными взаимоотношеніями различныхъ субъектовъ бытія или различныхъ сущихъ. Но такъ какъ въ нашемъ настоящемъ предположеніи именно не допускаются эти различные субъекты или сущіе, а только одинъ единственный, то идеи въ самомъ положительномъ содержаніи могутъ при этомъ опредѣляться исключительно только однимъ этимъ субъектомъ, то есть благо какъ такое опредѣляется исключительно одною его волей, истина какъ такая, — исключительно однимъ его представленіемъ, красота какъ такая — исключительно однимъ его чувствомъ; другими словами, при этомъ предположеніи благо есть благо только потому, что онъ его хочетъ; истина есть истина только потому, что

[35] Разумѣю здѣсь возможность въ самомъ общемъ, отвлеченномъ значеніи.

онъ ее представляетъ, и красота есть красота только потому, что онъ ее чувствуетъ, слѣдовательно, на вопросъ о содержаніи или предметѣ его воли, представленія и чувства мы могли бы здѣсь отвѣчать только, что онъ хочетъ того, что хочетъ, представляетъ то, что представляетъ, и чувствуетъ то, что чувствуетъ, или что онъ *просто* хочетъ, *просто* представляетъ, *просто* чувствуетъ. Но это не имѣетъ никакого смысла и, слѣдовательно, наше предположеніе, какъ приводящее къ такому нелѣпому заключенію, должно быть признано ложнымъ.

По второму возможному предположенію, каждый изъ трехъ способовъ бытія имѣетъ особеннаго и при томъ исключительно ему соотвѣтствующаго субъекта, такъ что волящій имѣетъ только предикатъ воли и никакого другого, представляющій — только предикатъ представленія и ничего болѣе, и, наконецъ, чувствующій — исключительно предикатъ чувства. Но, съ другой стороны, такая исключительность противорѣчила бы природѣ самихъ этихъ предикатовъ, ибо, какъ было уже замѣчено, хотѣніе какъ такое предполагаетъ необходимо представленіе и чувство, а равно и представленіе и чувство, каждое въ свою очередь, предполагаютъ два другіе способа бытія. Съ другой стороны, такая исключительность невозможна и по отношенію къ предполагаемымъ субъектамъ. Если бы, въ самомъ дѣлѣ, данный субъектъ былъ только волящимъ (а другой только представляющимъ и третій только чувствующимъ), то предикатъ воли (представленія, чувства), будучи абсолютнымъ опредѣленіемъ субъекта, занимая его всецѣло, исключалъ бы его свободу, такъ что онъ не могъ бы уже быть дѣйствительнымъ самостоятельнымъ субъектомъ [36], между тѣмъ его дѣйствительность какъ такого необходима уже и для дѣйствительности самого предиката.

Такимъ образомъ и второе предположеніе оказывается немыслимымъ и остается только третье, то есть, если необходимы три субъекта и если эти три субъекта не могутъ различаться между собою исключительною принадлежностью каждому изъ нихъ одного изъ трехъ предикатовъ, такъ какъ по природѣ самихъ этихъ предикатовъ, а равно и по природѣ субъекта вообще, такая исключительность невозможна, — то каждый субъектъ долженъ обладать всѣми предика-

[36] Тогда какъ при множественности предикатовъ бытіе одного освобождаетъ субъектъ отъ исключительной власти другого и тѣмъ утверждаетъ его самостоятельность.

тами, отличаясь отъ другихъ только различнымъ взаимоотношеніемъ этихъ предикатовъ.

Что касается до самаго этого обособленія трехъ цѣльныхъ субъектовъ, то для чувственнаго воображенія оно можетъ быть представлено въ видѣ интеграціи частей. Я разумѣю, что если мы представимъ себѣ три основные образа бытія какъ элементы или составныя части въ бытіи сущаго, то какъ скоро по закону Логоса каждая изъ этихъ частей отдѣляется отъ другихъ или утверждается въ своей особности, такъ необходимо сущее восполняетъ каждую произведеніемъ двухъ другихъ и, интегрируя ихъ, такимъ образомъ, само распадается на три особенные и конкретные субъекта. Частные наглядные случаи такой интеграціи встрѣчаемъ мы и въ природѣ нашего вещественнаго міра. Такъ, si licet magnis comparage parva всѣмъ извѣстно, что если разрѣзать на части тѣло морской гидры или же земляного червя, то каждая часть немедленно интегрируется, дополняясь всѣми недостающими органами и въ результатѣ получается нѣсколько цѣльныхъ организмовъ вмѣсто одного.

Итакъ, мы имѣемъ трехъ самостоятельныхъ и цѣльныхъ субъектовъ бытія или трехъ сущихъ, изъ коихъ каждому принадлежатъ всѣ три основные способы бытія, но только въ различномъ отношеніи. Въ первомъ субъектѣ представленіе и чувство подчинены волѣ, другими словами, онъ представляетъ и чувствуетъ лишь поскольку хочетъ, что̀ уже необходимо слѣдуетъ изъ его первоначальнаго значенія. Во второмъ, который имѣетъ уже перваго передъ собою, преобладаетъ объективный элементъ представленія, опредѣляющая причина котораго есть первый субъектъ; воля и чувство подчинены здѣсь представленію: онъ хочетъ и чувствуетъ лишь поскольку представляетъ. Наконецъ, въ третьемъ субъектѣ, который имѣетъ уже за собою и магическое бытіе перваго и идеальное бытіе второго субъектовъ, особенное или самостоятельное значеніе можетъ принадлежать только реальному или чувственному бытію: онъ представляетъ и хочетъ лишь поскольку ощущаетъ.

Первый субъектъ или первую опредѣленность сущаго какъ такого я называю духомъ (*πνεῦμα*, spiritus); второй — умомъ (*Νοῦς* intellectus, или mens); третій — душой (*ψυχή*, anima).

Итакъ, *духъ, умъ, душа.*

Духъ есть сущее какъ субъектъ воли и носитель блага и вслѣдствіе этого или потому — также субъектъ представленія истины и

чувства красоты. Умъ есть сущее какъ субъектъ представленія и носитель истины, а вслѣдствіе этого также субъектъ воли, блага и чувства красоты. Душа есть сущее какъ субъектъ чувства и носительница красоты, а вслѣдствіе этого лишь или постольку подлежащее также волѣ блага и представленію истины.

Поясню это отношеніе примѣромъ изъ нашего человѣческаго опыта. Есть люди, которые, полюбивъ кого-нибудь сразу, уже на основаніи этой любви составляютъ себѣ общее представленіе о любимомъ предметѣ, а также силою и степенью этой любви опредѣляютъ и эстетическое достоинство возбуждаемыхъ любимымъ существомъ впечатлѣній. Но бываютъ и такіе, въ которыхъ каждое данное существо вызываетъ сначала извѣстное общее теоретическое представленіе о себѣ, и съ этимъ уже представленіемъ сообразуется ихъ воля и чувство относительно этого существа. Бываютъ, наконецъ, и такіе, на которыхъ дѣйствуетъ прежде всего чувственная сторона предмета, и возбужденными въ нихъ эстетическими эффектами опредѣляется уже и умственное и нравственное ихъ отношеніе къ предмету. Первые сначала любятъ или хотятъ, а затѣмъ уже по своей любви или волѣ представляютъ и ощущаютъ; вторые сначала представляютъ, а по представленію уже хотятъ и чувствуютъ, третьи первѣе всего ощущаютъ, а по ощущеніямъ уже представляютъ и хотятъ. Первые суть люди духовные, вторые — люди ума, третьи — люди душевные или чувственные [37].

Мы имѣемъ три самостоятельные субъекта или ѵпостаси — *единоначальные,* ибо всѣ происходятъ изъ одного абсолютнаго первоначала, *единосущные,* поскольку всѣ имѣютъ одну общую сущность или первую матерію, относительно которой только они и могутъ быть самостоятельны, получая отъ нея свои отрицательныя опредѣленія, — наконецъ, *единообразные* или *единобытные* (одноприродные), поскольку тѣ же общіе способы или образы бытія, та же самая природа принадлежитъ имъ всѣмъ. Единство абсолютнаго первоначала нисколько не нарушается этой тройственностью субъектовъ, ибо, какъ мы видѣли, абсолютное первоначало, проявляясь посредствомъ своего Логоса, остается обладающимъ положительною силой бытія, не переходитъ въ свое проявленіе. Понятно также, что при всей своей само-

[37] Это различіе, указанное здѣсь мимоходомъ, получитъ весьма важное значеніе въ этикѣ.

стоятельности или особности три первоначальные субъекта не могутъ быть равными: поскольку воля по существу своему первѣе представленія и чувства и поскольку благо по существу своему первѣе истины и красоты, постольку духъ необходимо первѣе ума и души.

Опредѣливъ тройственность субъектовъ, мы получаемъ для трехъ основныхъ идей блага, истины и красоты нѣкоторое, хотя еще и очень общее, но уже совершенно опредѣленное значеніе.

Содержаніе трехъ субъектовъ есть идея. Но идея сама по себѣ, какъ prima materia, есть нѣчто совершенно неопредѣленное и пассивное и въ этомъ смыслѣ не можетъ давать объективнаго содержанія, опредѣленность же свою она получаетъ отъ абсолютно-сущаго, котораго она есть существенное отраженіе. А такъ какъ само сущее проявляется въ трехъ субъектахъ, то идея можетъ давать положительное содержаніе одному изъ этихъ субъектовъ не сама по себѣ, а лишь поскольку она опредѣляется другими субъектами или въ отношеніи къ нимъ (откуда опять видна необходимость многихъ субъектовъ). Субъектъ, очевидно, не можетъ непосредственно самъ по себѣ или какъ такой стать содержаніемъ другого субъекта, слѣдовательно, содержаніе или идея состоитъ собственно въ ихъ взаимоопредѣленіи, при томъ, очевидно, въ ихъ взаимоопредѣленіи *положительномъ*, то есть въ ихъ опредѣленномъ *единствѣ*.

Такимъ образомъ, вообще *идея есть объективное единство трехъ субъектовъ,* субстратъ котораго есть сущность или первая матерія.

Вслѣдствіе тройственности коренныхъ способовъ бытія и единство или идея должна быть троякою, при чемъ само собою ясно, что единство невозможно безъ свободнаго подчиненія.

Первоначальное благо или идея какъ благо (идея блага) *есть единство воли между перво-духомъ, перво-умомъ и перво-душою*, другими словами, свободное подчиненіе ума и души духу относительно воли, или потенціальность ихъ собственной воли, предоставляющая актуальное бытіе волѣ духа. Умъ и душа какъ особенные субъекты имѣютъ свою собственную существенную волю, которая отдѣляетъ ихъ отъ духа, но именно вслѣдствіе этой самостоятельности они и могутъ свободно подчиниться ему.

Первоначальная истина или идея какъ истина (идея истины) *есть единство представленія между духомъ, душою и умомъ,* или свободное подчиненіе двухъ первыхъ послѣднему относительно представленія. Духъ и душа вслѣдствіе свободы оставляютъ свою теорети-

ческую силу представленія въ состояніи потенціальномъ, отдавая актуальное представленіе уму, то есть и духъ и душа представляютъ дѣйствительно только то, что полагается умомъ.

Наконецъ, *первоначальная красота*, идея какъ красота или идея красоты, *есть единство чувства между духомъ, умомъ и душой*, или свободное подчиненіе двухъ первыхъ послѣдней относительно чувства. Духъ и умъ свободно оставляютъ свою эстетическую силу въ состояніи потенціи, предоставляя актуальное чувство душѣ, то есть духъ и умъ дѣйствительно чувствуютъ только то, что происходитъ въ душѣ.

Итакъ, первое благо есть нравственная гармонія трехъ первыхъ субъектовъ, или ихъ соединеніе въ одной волѣ; первая истина есть умственная ихъ гармонія или ихъ соединеніе въ одномъ представленіи, наконецъ, первая красота есть чувственная или эстетическая гармонія этихъ субъектовъ — ихъ соединеніе въ одномъ чувствѣ.

Каждый изъ первоначальныхъ субъектовъ какъ такой обладаетъ силою исключительнаго самоутвержденія, но именно вслѣдствіе этого они могутъ свободно отказаться отъ этого самоутвержденія, то есть они обладаютъ силой самоотрицанія. Духъ можетъ объективно представлять все, что хочетъ, но онъ свободно отвергаетъ этотъ свой произволъ и представляетъ только то, что полагается умомъ. Подобно этому, и первоначальный умъ можетъ хотѣть все, что представляетъ, но онъ въ дѣйствительности хочетъ или утверждаетъ изъ представляемаго имъ только то, что согласно съ волей абсолютнаго духа. Точно то же должно сказать и о душѣ.

Такимъ образомъ, сущій духъ опредѣляется умомъ и душою, становится потенціальнымъ относительно ихъ, а поскольку онъ потенціаленъ, поскольку его другое, то есть сущность или идея становится актуальною, получаетъ дѣйствительный образъ. Точно такъ же умъ опредѣляется духомъ и душою, и душа — духомъ и умомъ.

Въ этомъ смыслѣ то, что умъ и душа получаютъ въ идеѣ отъ духа, есть благо, то, что духъ и душа получаютъ въ идеѣ отъ ума, есть истина, то, наконецъ, что умъ и духъ получаютъ въ идеѣ отъ души, есть красота.

Духъ хочетъ всецѣлой гармонической сущности или идеи и этимъ хотѣніемъ опредѣляетъ ее какъ желанное, то есть какъ благо. Умъ и душа также хотятъ идею, но не опредѣляютъ ее, какъ желанную, а получаютъ въ этомъ качествѣ отъ духа: для нихъ она какъ благо уже существуетъ. Но умъ не только хочетъ всецѣлую сущность или

идею, — онъ прежде всего представляетъ ее и тѣмъ самымъ опредѣляетъ ее какъ представляемое, то есть какъ истину. Духъ и душа также представляютъ идею, но не опредѣляютъ ее какъ истину: въ этомъ качествѣ она для нихъ есть уже данная умомъ. Душа чувствуетъ всецѣлую сущность или идею и тѣмъ опредѣляетъ ее какъ эстетическое или красоту; духъ и умъ также чувствуютъ идею, но не опредѣляютъ ее сами какъ красоту: въ этомъ качествѣ она уже дается имъ душою.

Очевидно, что подлежащее или субстратъ этихъ трехъ единствъ или идей, то, къ чему гармонически относятся три субъекта — есть второй центръ абсолютнаго, или первая матерія, которая въ этомъ вѣчномъ развитіи и опредѣляется какъ идея въ различныхъ своихъ формахъ

Сама по себѣ идея какъ другое сущаго является чистою потенціей безъ всякаго объективнаго бытія и можетъ быть здѣсь названа идеей только *κατὰ πρόληψιν*, настоящее же ея опредѣленіе въ этомъ отношеніе есть materia prima. Сущее является здѣсь какъ чистый актъ, свободный отъ всякаго относительнаго бытія, въ себѣ замкнутый, и такъ какъ эта свобода и въ себѣ замкнутость составляютъ характеръ того, что обыкновенно называется духомъ, то уже здѣсь сущее можетъ быть опредѣлено какъ духъ. Ибо хотя по отношенію къ другому духъ и опредѣляется какъ по преимуществу *волящій*, но этимъ не выражается его собственная дѣйствительность. Чтобы чего-нибудь хотѣть, нужно уже имѣть что-нибудь, и чтобы хотѣть всегда нужно извѣстнымъ образомъ обладать всѣмъ. Простое хотѣніе, которое не предполагаетъ никакой дѣйствительности въ хотящемъ, не есть даже и воля; это матеріальное слѣпое стремленіе — жажда бытія. Абсолютно же сущее какъ такое имѣетъ все въ непосредственномъ актѣ, и потому его другое можетъ быть только чистою потенціей въ немъ. Имѣя все въ себѣ, сущее не можетъ хотѣть произвести что-нибудь существенно иное, — оно можетъ хотѣть только свое собственное содержаніе имѣть какъ другое. Въ этомъ состоитъ всякое творчество. Художникъ хочетъ творить не что-нибудь себѣ чуждое, совершенно иное отъ себя, чего бы въ немъ совсѣмъ не было, — напротивъ, онъ хочетъ лишь ту идею, которая находится въ немъ самомъ, опредѣляетъ его внутреннее существо или составляетъ его собственное внутреннее содержаніе — эту свою идею онъ хочетъ осуществить внѣ себя, сдѣлать ее другимъ себѣ, выдѣлить и обособить ее. И какъ

художникъ, объективируя свое содержаніе или дѣлая его внѣшнимъ, не теряетъ его какъ внутреннее, такъ и абсолютно сущее въ своемъ проявленіи не перестаетъ пребывать само въ себѣ.

Чистая, въ себѣ замкнутая актуальность, какъ состояніе одностороннее и исключительное, противорѣчить самому опредѣленію абсолютно сущаго. Поэтому оно (абсолютное) должно получить потенціальность, дать мѣсто другому, не теряя, разумѣется, свой собственной дѣйствительности или своей положительной силы. Получить же потенціальность (матеріальность) или опредѣленіе себя другимъ абсолютное можетъ только чрезъ собственное утвержденіе этого другого, то есть первой матеріи или ничто, чрезъ сообщеніе ему (другому или ничто) своей (абсолютнаго) собственной дѣйствительности, или положительной силы, вслѣдствіе чего это ничто или первая матерія становится актуальною и можетъ дѣйствовать на сущее какъ первая идея.

Поскольку абсолютно-сущее подлежитъ дѣйствію этого осуществленнаго имъ другого или идеи — оно является страдательнымъ, потенціальнымъ, матеріализуется: эта его матеріализація или опредѣленное проявленіе и есть осуществленный Логосъ — *Λόγος ἔκϑετος* или *προορικός*.

Какъ всецѣлое, свободное отъ всякой исключительности сущее должно сообщить идеѣ не нѣкоторую только дѣйствительность, а всю свою дѣйствительность, осуществить ее вполнѣ, дать ей всѣ заключающіеся въ его положительной силѣ образы и опредѣленія. И прежде всего относительно самыхъ общихъ формъ или образовъ бытія идея является не только какъ желанная, но и какъ представляемая, не только какъ представляемая, но и какъ ощущаемая или реальная. Это есть постоянная актуализація или формализація (образованіе) идеи и соотвѣтственно тому постепенная потенціализація или матеріализація сущаго, обособляющагося на волящій духъ, представляющій умъ и чувственную душу. Въ этой послѣдней матеріальный элементъ сущаго уравновѣшиваетъ элементъ чисто духовный, и потому душа можетъ быть названа materia secunda. Соотвѣтственно этому идея души, то есть красота, обладаетъ наибольшею актуальностью, наибольшею полнотою формальнаго бытія и есть, поэтому, послѣднее, окончательное осуществленіе или реализація идеи какъ такой. Въ этомъ смыслѣ благо есть утверждаемая цѣль, истина есть необходимо опредѣляющее посредство, красота есть дѣйствительное исполненіе

или осуществленіе; другими словами, сущее, утверждая идею какъ благо, даетъ ей посредствомъ истины осуществленія въ красотѣ.

Всякая самоопредѣляющая дѣятельность сущаго тѣмъ самымъ производитъ другое или идею: онъ становится субъектомъ или носителемъ идеи. Такимъ образомъ, всякая такая дѣятельность есть субъективація сущаго и вмѣстѣ съ тѣмъ или тѣмъ самымъ — объективація первой матеріи, превращеніе ея изъ чистой неопредѣленной потенціи въ нѣкоторую опредѣленную объективную сущность или идею. Въ этомъ смыслѣ идея есть послѣднее, но, съ другой стороны, только идея въ своемъ потенціальномъ существованіи можетъ опредѣлять дѣятельность сущаго какъ воли, представленія и чувства. Такимъ образомъ, здѣсь всѣ начала неразрывно между собою связаны, одно необходимо предполагаетъ другое, и всѣ вмѣстѣ образуютъ одинъ замкнутый кругъ, что и составляетъ истинную безконечность. Мы, собственно говоря, имѣемъ четыре субстанціальныя образующія начала: духъ, умъ, душа и идея, ибо различные способы бытія, а равно и различныя формы идеи, не суть начала, а происходятъ только изъ взаимоотношенія трехъ субъектовъ и идеи, откуда ясно, что всякое бытіе и всякая опредѣленная сущность необходимо относительны. Сущее въ трехъ субъектахъ не есть бытіе, а равно и идея сама по себѣ не есть бытіе; они получаютъ бытіе только въ своемъ взаимоотношеніи или взаимодѣйствіи, сами же по себѣ суть силы бытія, при чемъ духъ, умъ и душа суть силы положительныя и дѣятельныя, а идея есть сила отрицательная и страдательная.

Итакъ, абсолютное, въ своемъ Логосѣ относясь къ своей первой матеріи, проявляется по категоріямъ сущаго, сущности и бытія въ слѣдующихъ основныхъ опредѣленіяхъ:

I.	II.	III.
Сущее какъ такое (*Богъ*):	*Сущность* (содержаніе или *идея*):	*Бытіе* (способъ или модусъ бытія, *природа*):
1. Духъ	Благо	Воля
2. Умъ	Истина	Представленіе
3. Душа	Красота	Чувство.

Изъ сказаннаго прежде ясно, что всѣ эти опредѣленія получаютъ свое дѣйствительное значеніе лишь по отношенію къ сущности или идеѣ. Идея есть, такимъ образомъ, то, въ чемъ абсолютное осуществляетъ себя посредствомъ своего Логоса, только въ ней оно со всѣми своими опредѣленіями становится существеннымъ, реальнымъ и объектив-

нымъ. Отсюда же ясно, что идея имѣетъ особенную дѣйствительность не по отношенію къ абсолютному самому по себѣ, для котораго она есть только его собственное самосознаніе или его внутренній образъ, а лишь для Логоса, который отъ нея получаетъ свою дѣйствительную силу, а ей сообщаетъ свое содержаніе. Такимъ образомъ, Логосъ и идея вообще соотносительны (какъ активное и пассивное начало, какъ форма и матерія и т. д.), и всѣ основныя опредѣленія абсолютнаго суть выраженія ихъ непосредственнаго взаимодѣйствія или непосредственныя проявленія Логоса въ идеѣ. Но ясно, что въ этихъ опредѣленіяхъ Логосъ какъ такой выражается въ различной степени, и что именно спеціальное выраженіе Логоса въ идеѣ есть истина, по отношенію къ которой самъ Логосъ, какъ сущій, спеціально опредѣляется какъ умъ, а способъ бытія его какъ представленіе. Хотя и остальныя опредѣленія есть необходимо выраженіе Логоса, но не какъ такого, не въ его особенности. Въ опредѣленіи волящаго духа Логосъ, очевидно, выражаетъ преимущественно свойство перваго абсолютнаго начала или эн-софа, въ опредѣленіи же чувствующей души онъ выражаетъ преимущественно характеръ третьяго абсолютнаго начала или Духа Святого и только въ опредѣленіи представляющаго ума проявляетъ онъ свою собственную особенность, свой специфическій характеръ. Соотвѣтственно этому въ опредѣленіи блага идея чрезъ Логосъ воспринимаетъ въ себя дѣйствительность перваго начала, а въ опредѣленіи красоты она чрезъ него же подлежитъ дѣйствію третьяго начала, и только въ опредѣленіи истины она непосредственно опредѣляется самимъ Логосомъ какъ такимъ. Если, такимъ образомъ, волящій духъ и чувствующая душа суть проявленія въ Логосѣ началъ гиперлогическихъ, свободныхъ самихъ по себѣ отъ всякаго различія и множественности формъ, то дальнѣйшія свои опредѣленія или образованія первая сущность или идея можетъ получить не отъ этихъ началъ, а единственно отъ представляющаго или воображающаго ума, слѣдовательно, въ идеѣ истины или какъ истинная сущность, вслѣдствіе чего идеи блага и красоты, пребывающія сами по себѣ, неизмѣнно въ своемъ внутреннемъ тождествѣ какъ абсолютныя единства, получаютъ свое дальнѣйшее развитіе только по отношенію къ идеѣ истины или чрезъ истину.

Итакъ, мы должны перейти къ изложенію тѣхъ опредѣленій, которыя умъ даетъ идеѣ какъ истинной сущности, что и составитъ содержаніе слѣдующей главы.

V.

Начала органической логики (продолженіе): относительныя категоріи, опредѣляющія идею какъ существо.

Сверхсущее абсолютное, которое само по себѣ есть положительное ничто (эн-софъ), осуществляется или проявляется въ своемъ другомъ или идеѣ, которая, такимъ образомъ, есть осуществленное или проявленное (открытое) сверхсущее; самый же актъ проявленія или откровенія есть Логосъ, или точнѣе: сверхсущее въ актѣ своего откровенія есть Логосъ.

Всякое проявленіе есть различеніе; для абсолютнаго же, не имѣющаго ничего внѣ себя, различеніе есть саморазличеніе. Итакъ, Логосъ есть абсолютное въ его саморазличеніи.

Всякую вещь по отношенію къ абсолютному первоначалу всего существующаго можно познавать трояко: во-первыхъ — въ субстанціальномъ, коренномъ и первоначальномъ единствѣ со сверхсущимъ, то-есть въ чистой потенціальности или положительномъ ничто (въ энсофѣ или Богѣ Отцѣ); во-вторыхъ — въ различеніи отъ сверхсущаго или въ актѣ осуществленія (въ Логосѣ или Сынѣ), и, наконецъ, въ-третьихъ — въ свободномъ, то есть опосредствованномъ единствѣ со сверхсущимъ (въ Духѣ Святомъ).

Когда мы различаемъ категоріи, то это только въ Логосѣ, слѣдовательно, не безусловно (*условіе — отъ слова — логосъ). Всякое* логическое познаніе есть тѣмъ самымъ условное или относительное, безусловное логическое познаніе безусловная логика есть contradictio in adjecto. Познавать логически значитъ познавать въ отношеніи, то есть относительно. Логосъ есть отношеніе, то есть первоначально — отношеніе сверхсущаго къ себѣ самому какъ такому или его саморазличеніе, а такъ какъ сверхсущее есть абсолютное, то есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, и *все,* то Логосъ есть также отношеніе сверхсущаго ко всему и всего къ сверхсущему. Первое отношеніе есть внутренній или скрытый Логосъ (*λόγος ἐνδιάθετος*); второе есть Логосъ открытый (*λόγος προφορικός*); третье есть Логосъ воплощенный или конкретный (Христосъ).

Первый Логосъ не можетъ быть дѣйствительнымъ безъ второго, второй безъ третьяго, а всѣ три предполагаютъ то, къ чему сущее чрезъ нихъ относится, то есть его другое или сущность; при чемъ

первому или внутреннему Логосу, который въ актѣ есть лишь саморазличеніе абсолютнаго, соотвѣтствуетъ другое или сущность только какъ чистая потенція или идея въ возможности (магія или Майя); второму же или открытому Логосу соотвѣтствуетъ другое какъ чистая идея, то есть въ умопостигаемой дѣйствительности; наконецъ, третьему или конкретному Логосу отвѣчаетъ и конкретная идея или Софія. Смыслъ этого третьяго Логоса и соотвѣтствующей ему идеи можетъ быть выясненъ только впослѣдствіи, теперь же намъ должно остановиться на первыхъ двухъ.

Въ абсолютномъ *другое* есть только проявленное *то же;* оно только кажется (представляется, видится, является) другимъ и въ этомъ качествѣ есть *Майя,* то есть видимость или призракъ. Но только чрезъ эту видимость возможно дѣйствительное проявленіе абсолютнаго; поэтому Майя есть единственная возможность или мощь творенія: майя — магія. Она же есть тѣмъ самымъ первоначальный субстратъ всего, или первая матерія.

Этому первому моменту идеи соотвѣтствуетъ, какъ мы видѣли, со стороны абсолютнаго начала внутренній или сокрытый Логосъ, который, будучи съ одной стороны, какъ было сказано, первымъ моментомъ въ дѣйствительномъ проявленіи абсолютнаго или первымъ изъ трехъ Логосовъ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ внутреннее начало саморазличенія въ абсолютномъ какъ такомъ, или второй членъ верховной, сверхсущественной Троицы. Въ самомъ дѣлѣ, абсолютно-сущее проявляется и въ проявленіи, то есть по отношенію къ своему другому, оно есть Логосъ, а какъ проявленіе, то есть въ другомъ — есть идея; но, проявляясь, оно необходимо остается самимъ собою или само по себѣ, и въ томъ его внутреннемъ самоутвержденіи различаются по отношенію къ проявленію три момента — три вѣчные фазиса его собственнаго существованія. Первый есть оно само въ безусловномъ безразличіи какъ первѣйшее логически всякаго проявленія. Мы уже обозначили этотъ фазисъ абсолютно сущаго какъ энъ-софъ, или Богъ Отецъ (прабогъ); здѣсь сущее и его другое или сущность, а слѣдовательно, и ихъ отношеніе или бытіе, не различаются. Второй моментъ есть абсолютное какъ такое по отношенію къ проявленію, то есть различающее себя какъ такое отъ своего проявленія; это-то и есть внутренній или сокрытый Логосъ (Логосъ открытый со всѣми своими проявленіями коренится въ глубинѣ абсолютнаго, и этотъ-то его корень и есть внутренній или первый Ло-

госъ). Наконецъ, третій физисъ есть абсолютное по отношенію къ самому себѣ какъ уже проявленному или по отношенію къ идеѣ, то есть абсолютно сущее, которое, будучи проявлено или воплощено, остается самимъ собою, пребываетъ какъ сверхсущее и тѣмъ безусловно утверждаетъ себя какъ такое — Духъ Святый.

Итакъ, если вообще мы различаемъ собственно абсолютное или сверхсущее, затѣмъ дѣйствительный или обнаруженный Логосъ и, наконецъ, идею, то въ собственно абсолютномъ, въ его внутреннемъ существованіи необходимо является такое же тройственное различіе, при чемъ внѣшнему или обнаруженному Логосу здѣсь соотвѣтствуетъ Логосъ внутренній или скрытый, а идеѣ соотвѣтствуетъ третій внутренній фазисъ, то есть Духъ Святой.

Основныя категоріи сущаго, сущности и бытія, какъ общія понятія, необходимо принадлежатъ какъ собственно абсолютному, такъ равно и Логосу и идеѣ, но въ различныхъ степеняхъ и отношеніяхъ. Собственно абсолютное есть по преимуществу сущее, затѣмъ уже сущность и бытіе; какъ сущее оно есть духъ, какъ бытіе — воля, какъ сущность — благо. Логосъ есть по преимуществу бытіе, именно представленіе (то есть актъ представленія), но онъ также есть сущее, именно умъ, и сущность, именно истина. Наконецъ, идея есть по преимуществу сущность, именно красота, но также сущее, именно душа, и бытіе, именно чувство. Хотя въ предыдущей главѣ мы отождествляли иногда сущее съ абсолютнымъ, сущность съ идеей, а бытіе съ Логосомъ, такъ какъ они дѣйствительно совпадаютъ въ извѣстномъ отношеніи, но то не есть безусловное тождество, которое невозможно здѣсь уже по тому, что сущее, сущность и бытіе суть общія логическія опредѣленія, необходимо свойственныя всему существующему, хотя и въ различной степени, тогда какъ собственно абсолютное, Логосъ и идея при всей своей универсальности имѣютъ, какъ мы увидимъ, совершенно особенный, индивидуальный характеръ.

Дѣло въ томъ, то между названными тремя началами и основными категоріями, выведенными въ предыдущей главѣ, есть двоякая связь: по содержанію и по формѣ существованія, такъ что одно и то же опредѣленіе, относящееся по содержанію къ Логосу или идеѣ, по формѣ существованія относится къ абсолютному и наоборотъ. А именно, умъ и душа, изъ коихъ первый по содержанію принадлежитъ Логосу, а вторая — идеѣ, по формѣ существованія оба, то есть какъ сущіе или виды сущаго, относятся къ собственно абсолютному, ко-

торое есть сущее по преимуществу. Далѣе, воля и чувство, въ коихъ первая по содержанію принадлежитъ абсолютному, а второе — идеѣ, по формѣ существованія, какъ виды бытія, относятся вмѣстѣ съ представленіемъ къ Логосу, который есть бытіе по преимуществу. Наконецъ, опредѣленія блага и истины, которыя по содержанію своему принадлежатъ — первое абсолютному, а вторая — Логосу, по формѣ существованія, какъ сущности, относятся вмѣстѣ съ красотою къ идеѣ, которая есть сущность по преимуществу, вслѣдствіе чего благо и истина и называются идеями наравнѣ съ красотою, хотя только этой послѣдней принадлежитъ спеціально идеальный характеръ.

Двоякая связь девяти (или двѣнадцати, если считать три общія категоріи) основныхъ опредѣленій между собою и съ тремя индивидуальными началами (абсолютнымъ, Логосомъ и идеею) можетъ быть выражена въ слѣдующей таблицѣ:

	1) Сущее. *(Абсолютное).*	**2) Бытіе.** *(Логосъ).*	**3) Сущность.** *(Идея).*
1) Абсолютное . . .	Духъ	Воля	Благо
2) Логосъ	Умъ	Представленіе	Истина
3) Идея	Душа	Чувство	Красота.

Такъ какъ абсолютное или всецѣлое по опредѣленію своему не можетъ имѣть внѣ себя ничего существенно иного, то его другое или идея можетъ быть только тѣмъ же самымъ абсолютнымъ, но лишь въ формѣ инобытія, то есть положенное для себя или объективированное, сознанное, такъ что мы имѣемъ: абсолютное или проявленное для себя (идея) и самый актъ его проявленія (Логосъ).

Сверхсущее начало какъ такое (или собственно абсолютное) есть безусловное внутреннее единство, слѣдовательно, идея, какъ проявленное абсолютное, есть *осуществленное единство,* то есть *единство во всемъ* или въ множественности; это все, эта множественность уже заключается потенціально въ абсолютномъ, которое есть единое и все. Въ Логосѣ эта потенціальная множественность переводится въ актъ, слѣдовательно, въ идеѣ она должна быть опять сведена къ единству, *какъ уже дѣйствительная.* Другими словами, сверхсущее какъ такое есть коренное, субстанціальное единство многихъ прежде ихъ проявленія (или точнѣе, независимо отъ ихъ проявленія), идея есть ихъ дѣйствительное единство какъ уже проявленныхъ, Логосъ же есть начало ихъ различенія.

Что касается до самыхъ этихъ многихъ элементовъ, которые

Логосъ различаетъ въ абсолютномъ и которые находятъ свое единство въ идеѣ, то мы уже опредѣлили основные изъ нихъ какъ духъ, умъ и душу. Итакъ, идея есть дѣйствительное единство духа, ума и души. Они едины въ абсолютномъ, едины и въ идеѣ, но различнымъ образомъ. Они субстанціально едины въ абсолютномъ, различаются въ Логосѣ, соединяются актуально въ идеѣ. Ихъ различенное Логосомъ бытіе, а именно воля какъ бытіе духа, представленіе какъ бытіе ума и чувство какъ бытіе души называются натурой или природой сущаго. Логосъ есть производящее (опредѣляющее, дѣятельное) начало бытія или натуры и постольку имъ соотвѣтствуетъ, но не тождественъ съ ними и не долженъ быть съ ними смѣшиваемъ. Онъ есть божество въ бытіи или природѣ, также какъ идея есть божество въ сущности или объектѣ (отраженіи).

Единство трехъ основныхъ субъектовъ въ идеѣ является трояким, поскольку принципъ этого единства можетъ находиться въ собственно абсолютномъ, или же въ Логосѣ, или наконецъ непосредственно въ самой идеѣ. Другими словами, это ихъ единство, осуществляемое въ идеѣ, является инымъ для абсолютнаго, инымъ для Логоса и инымъ для самой идеи. Какъ мы уже знаемъ, первое есть благо, второе истина, третье красота. Только истина какъ единство теоретическое или логическое *мыслится;* благо какъ такое только *хочется (желается),* а красота какъ такая только *чувствуется.* Другими словами, благо есть единство субъектовъ, или идея, поскольку она хочется, истина — поскольку она представляется или мыслится, красота — поскольку она чувствуется. Совершенное же единство состоитъ въ томъ, что *то же самое,* именно идея, что мыслится какъ истина, *оно же* и хочется или желается какъ благо, и оно же самое, а не другое что-нибудь, и чувствуется какъ красота, такъ что эти три опредѣленія не суть какія-нибудь отдѣльныя сущности, а только три формы или образа, въ которыхъ является для различныхъ субъектовъ одно и то же, именно идея, въ которой, такимъ образомъ, и обитаетъ вся полнота Божества.

Но что же такое это одно и то же, въ чемъ состоитъ идея, которой мы хотимъ какъ блага, которую представляемъ или мыслимъ какъ истину, которую чувствуемъ какъ красоту? Другими словами, чего мы хотимъ во благѣ, что мыслимъ въ истинѣ, что чувствуемъ въ красотѣ? Очевидно, логически опредѣленный отвѣтъ возможенъ только на второй изъ этихъ трехъ вопросовъ, ибо благо и красота

какъ такія, будучи предметомъ воли и чувства, а не мышленія, не подлежатъ логическимъ опредѣленіямъ, которыя относятся къ идеѣ только какъ къ истинѣ. Но вслѣдствіе единства идеи, мы и не нуждаемся въ логическомъ опредѣленіи всѣхъ ея формъ, ибо благо и красота суть то же самое, что и истина, но только въ модусѣ воли и чувства, а не въ модусѣ представленія. Когда мы спрашиваемъ: что есть красота, то есть какое она имѣетъ содержаніе, то мы собственно спрашиваемъ: что мыслится въ красотѣ? а такъ какъ подлинный предметъ мышленія есть истина, то мы собственно спрашиваемъ: что есть истина въ своемъ отношеніи къ красотѣ? То же самое и въ вопросѣ о благѣ. Такимъ образомъ, всякій теоретическій вопросъ, то есть вопросъ о содержаніи, въ какой бы формѣ онъ ни являлся, есть всегда вопросъ объ истинѣ и ни къ чему другому относиться не можетъ.

Такъ какъ идея въ образѣ истины есть мыслимое единство субъектовъ, то содержаніе этой идеи зависитъ отъ особенныхъ свойствъ этихъ субъектовъ или отъ ихъ мыслимыхъ различій. Если вообще начало различенія есть Логосъ, то непосредственный субъектъ его есть умъ, то есть умъ, непосредственно опредѣляемый Логосомъ, различаетъ себя отъ другихъ субъектовъ, и эти-то различія сводятся къ единству въ идеѣ. Въ этомъ смыслѣ Логосъ опредѣляетъ идею посредствомъ ума. Но съ другой стороны обусловленный Логосомъ умъ полагаетъ различія только въ виду ихъ единства въ идеѣ, то есть идея, какъ еще неопредѣленное потенціальное единство, представляется уму въ его различающей дѣятельности, и въ этомъ смыслѣ онъ опредѣляется уже идеею. Такимъ образомъ, этотъ вѣчный логическій процессъ, которымъ опредѣляется истина, есть взаимоотношеніе или взаимодѣйствіе Логоса и идеи посредствомъ ума.

Первоначальный Умъ мыслитъ Идею въ логической формѣ какъ истину. Это его мышленіе есть умственное созерцаніе, то есть, все что онъ мыслитъ въ идеѣ, имѣетъ непосредственную объективность, или точнѣе, самое противоположеніе между субъективнымъ и объективнымъ не существуетъ для первоначальнаго Ума въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно имѣетъ силу для насъ. Для нашего индивидуальнаго ума какъ такого, то есть въ его самоутвержденіи, порождающемъ чисто раціональное или отвлеченное мышленіе, Идея или сущность, то есть сущее какъ объектъ, является лишь въ отвлеченіи какъ по-

нятіе; ибо нашъ умъ въ своей отдѣльности, будучи только частнымъ явленіемъ среди другихъ явленій и имѣя, слѣдовательно, прежде и внѣ себя цѣлый объективный міръ отъ него независимый, долженъ въ своей дѣятельности — если только хочетъ дать ей какое-нибудь объективное значеніе — подчиняться независимымъ отъ него законамъ этого объективнаго міра; онъ не имѣетъ продуктивной силы, не можетъ *производить* истину, а можетъ только *находить* ее. Идея въ формѣ истины уже первѣе его самого и при томъ ему, поскольку онъ связанъ съ эмпирическимъ бытіемъ конкретнаго лица, эта идея не дается непосредственно въ своей чистотѣ, а смѣшанная съ вторичнымъ производнымъ эмпирическимъ бытіемъ вещей, подчиненнымъ множеству другихъ условій помимо чистаго мышленія, и, слѣдовательно, первая задача нашего ума состоитъ здѣсь въ томъ, чтобы отдѣлить идею отъ эмпирической примѣси, отвлечь или снять ее; но, очевидно, снять или отвлечь ее можно только какъ форму безъ подлежательной дѣйствительности, или только какъ понятіе [38].

Итакъ, есть два рода мышленія или чистаго представленія: производительное или цѣльное, принадлежащее первоначальному уму (а также и нашему, поскольку онъ становится причастнымъ перваго), и мышленіе рефлективное или отвлеченное, свойственное нашему уму въ его самоутвержденіи.

Идея, какъ истина или въ области ума, будучи мыслимымъ единствомъ или гармоніей, предполагаетъ мыслимыя различія, такъ какъ дѣйствительностью этихъ послѣднихъ очевидно обусловливается и дѣйствительность ихъ единства. Необходимость различій даетъ намъ отрицательный элементъ въ производительной дѣятельности первоначальнаго ума. Ибо настоящее единство предполагаетъ не простое различіе или разнородность, а противоположность или полярность однородныхъ, то есть ихъ взаимное отрицаніе. Въ самомъ дѣлѣ, просто различныя или разнородныя вещи и понятія (напримѣръ, равнобедренный треугольникъ и музыкальная композиція, или таблица умноженія и стеариновая свѣча) не заключаютъ въ себѣ никакого основанія ниже возможности непосредственнаго взаимодѣйствія и единства и равнодушно пребываютъ чуждыми другъ другу. Напротивъ, однородные, но противоположные или полярные термины, взаимно

[38] Поэтому философія Гегеля, для которой наше раціональное мышленіе есть мышленіе абсолютное, знаетъ идею только въ формѣ понятія.

отрицаемые другъ другомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ одинаково необходимые, требуютъ третьяго обоимъ однороднаго термина, который опредѣлялъ бы ихъ совмѣстное существованіе, представляя такимъ образомъ ихъ единство; такъ, напримѣръ, полярныя понятія *матерія* и *форма* находятъ свое единство въ третьемъ понятіи *вещь* или *тѣло;* противоположныя понятія пребыванія и измѣненія соединяются въ понятіи жизни. Такимъ образомъ, всѣ мыслимыя опредѣленія идеи суть двойныя или полярныя, при чемъ сама идея въ своей дѣйствительности является третьимъ терминомъ, соединяющимъ эти соотносительныя или противоположныя опредѣленія.

Дѣятельность ума сама по себѣ безконечна, ибо поскольку собственное свойство его состоитъ въ способности рефлектировать на самого себя, его можно сравнить съ двумя зеркалами, поставленными другъ противъ друга и производящими безконечный рядъ отраженій. По справедливому выраженію Шеллинга, умъ есть безконечная потенція мышленія, и если бы онъ утверждался въ своей исключительности или въ своемъ эгоизмѣ, то ряды его опредѣленій или частныхъ идей шли бы безъ конца, никогда не сводясь къ высшему послѣднему единству или настоящей идеѣ. Но первоначальный умъ, въ силу своего самоотрицанія или какъ опредѣляемый Божественнымъ Логосомъ, полагаетъ предѣлъ своей отрицательной дѣятельности и, согласуя ее съ волей абсолютнаго блага и чувствомъ абсолютной красоты, приводитъ свои опредѣленія къ всецѣлому абсолютному единству, которое и есть собственно истина или идея какъ истина, ибо всѣ частныя идеи или истины суть таковыя, лишь поскольку представляютъ необходимыя степени для осуществленія всецѣлой истины или логической идеи. Такимъ образомъ логическое развитіе умопостигаемой идеи повинуется общему закону всякаго развитія, по которому выдѣленіе и обособленіе отдѣльныхъ частей и элементовъ, составляющее второй главный моментъ развитія, не продолжается безконечно (ибо тогда не было бы никакого развитія, а только распаденіе), но переходитъ въ новое, дифференцированное единство, которое и составляетъ цѣль развитія.

Если бы различаемыя умомъ опредѣленія идеи составляли безконечный рядъ, то логическая система этихъ опредѣленій была бы очевидно невозможна. Если же, какъ это необходимо, весь рядъ логическихъ опредѣленій сводится къ извѣстному высшему единству въ самой идеѣ, то намъ даже нѣтъ надобности знать всѣ относитель-

ные члены этого ряда (число коихъ хотя и не безконечно на самомъ дѣлѣ, но можетъ казаться таковымъ для нашего ума): достаточно для логической системы раскрыть первыя изъ этихъ относительныхъ опредѣленій, послѣднія и главнѣйшія изъ промежуточныхъ, подобно тому, какъ эмбріологъ, изучающій исторію развитія извѣстнаго организма, не имѣетъ ни возможности, ни надобности указывать всѣ моменты этого развитія, а довольствуется обозначеніемъ важнѣйшихъ. Логическая система есть схема идеи и потому можетъ обозначать explicite лишь главнѣшія изъ ея относительныхъ опредѣленій безъ всякаго ущерба для общей своей полноты и законченности, подобно тому какъ географическая схема, то есть ландкарта, обозначаетъ лишь важнѣйшіе пункты извѣстной страны, что нисколько не мѣшаетъ ей изображать всю страну.

Развитіе полярныхъ или относительныхъ опредѣленій идеи образуетъ срединную, наиболѣе діалектическую часть органической логики. Что касается до разсмотрѣнныхъ нами въ предыдущей главѣ основныхъ опредѣленій подъ категоріями сущаго, сущности и бытія, то они хотя и познаются умомъ въ своей необходимости и постольку подлежатъ логикѣ, но не производятся умомъ, что ясно уже изъ того, что самъ умъ есть одно изъ этихъ опредѣленій. Они производятся Логосомъ какъ такимъ первѣе ума и его условій, слѣдовательно, магически, хотя вторичная познаваемость ихъ, разумѣется, обусловливается умомъ.

Изъ полярныхъ или относительныхъ опредѣленій мы разсмотримъ девять паръ подъ тремя категоріями: существа, организма и личности. Въ каждой парѣ опредѣленій противоположность ихъ разрѣшается въ третьемъ терминѣ, который собственно и есть идея какъ выраженіе истины: она есть синтезъ, которому необходимо предшествуютъ тезисъ и антитезисъ — форма, издавна и по необходимости усвоенная всякою діалектикой. Такимъ образомъ мы разсмотримъ всего двадцать семь логическихъ опредѣленій, между ними девять синтетическихъ, изъ коихъ каждое представляетъ собою нѣкоторую частную истину, послѣднее же выражаетъ саму идею или истину *κατ᾽ἐξοχήν*.

A. Относительныя опредѣленія идеи какъ существа.

1) *То же и другое = нѣчто.*

Всякое мышленіе состоитъ въ различіи и соединеніи и, слѣдовательно, предполагаетъ формально три термина: два различаемые

и третій — ихъ единство. Діалектическое различіе состоитъ въ противоположеніи одного другому. То, чему другое противополагается или противоположное другому, есть то же или само (то же самое). Въ самомъ дѣлѣ, если второй терминъ есть другое, а первый отъ него различается, то онъ уже не есть другое, слѣдовательно, есть то же или то же самое. Но такъ какъ противоположеніе терминовъ есть обоюдное или взаимное, такъ что если второй терминъ различается отъ перваго и есть его другое, то и первый различается отъ второго и есть точно также другое для него, то, слѣдовательно, оба эти опредѣленія принадлежатъ безразлично обоимъ терминамъ и имѣютъ такимъ образомъ только относительное или субъективное значеніе. Но если различаемые термины суть то же и другое только относительно, въ своемъ взаимномъ противоположеніи, то что же они такое безотносительно? Если то, въ чемъ они различаются (понятіе того же и другого), имѣетъ лишь относительное значеніе, то безотносительное ихъ опредѣленіе должно быть для нихъ одинаковымъ или выражать ихъ единство. Они необходимо должны имѣть такое опредѣленіе, ибо такъ какъ тѣ два опредѣленія (то же и другое) не принадлежатъ различаемымъ терминамъ, а только ихъ различію, то если бы у нихъ не было третьяго опредѣленія, то они были бы ничѣмъ сами по себѣ, но въ такомъ случаѣ они не могли бы и различаться, не могли бы находиться и во взаимоотношеніи, ибо ничто отъ ничего не различается, ничто къ ничему ни въ какомъ отношеніи не находится. Итакъ, если мыслится различіе (а оно мыслится въ относительныхъ понятіяхъ *то же* и *другое*), то должно мыслиться и нѣчто различаемое; различаемые термины во всякомъ случаѣ должны быть чѣмъ-нибудь, каждый изъ нихъ одинаково долженъ быть *нѣчто*. Такимъ образомъ, мы находимъ въ понятіи *нѣчто* то опредѣленіе, которое составляетъ объективное содержаніе и вмѣстѣ съ тѣмъ единство двухъ первыхъ различаемыхъ терминовъ.

Если *нѣчто* есть одинаково содержаніе *того же* и *другого*, то спрашивается, чѣмъ же различаются между собою эти три термина? Если всѣ три термина суть нѣчто, то третій терминъ есть нѣчто какъ такое, первые же два суть нѣчто въ своемъ саморазличеніи. Такимъ образомъ третій синтетическій терминъ является въ сущности первымъ, а два остальные только его положеніями. Но чтобы подъ этимъ саморазличеніемъ первой идеи дѣйствительно что-нибудь мыслить, мы должны указать опредѣленное основаніе различію. Если ло-

гическое содержаніе или сущность (идея) трехъ терминовъ тождественна, такъ какъ всѣ они одинаково суть нѣчто, то въ чемъ же заключается ихъ особенное содержаніе, дѣлающее ихъ различными? Не имѣя своего основанія въ общемъ логическомъ содержаніи или логической формѣ, она можетъ заключаться только въ способѣ бытія. Способовъ же бытія можно мыслить только три: *бытіе какъ непосредственное проявленіе сущаго, отъ себя бытіе, воля; бытіе какъ отраженное проявленіе сущаго, для себя бытіе или представленіе;* и, наконецъ, *бытіе какъ состояніе сущаго, обратно опредѣляемое его представленіемъ, у себя бытіе или чувство;* при чемъ очевидно, что третій способъ бытія есть единство или синтезъ первыхъ двухъ. Въ первомъ способѣ бытіе тождественно съ сущимъ, есть его собственное непосредственное проявленіе — воля, во второмъ оно различается отъ него, полагается какъ его другое, въ третьемъ различіе опять снимается въ синтетическомъ единствѣ. Отсюда ясно, что первому способу соотвѣтствуетъ опредѣленіе того же или тождества, второму — опредѣленіе другого или различіе, а третьему — опредѣленіе ихъ единства или нѣчто. Такимъ образомъ мы получили для нашихъ трехъ терминовъ необходимыя для ихъ различенія особенности. Всѣ три суть нѣчто, но первый есть нѣчто какъ предметъ или содержаніе воли (въ бытіи отъ себя сущаго), второй есть нѣчто какъ предметъ или содержаніе представленія (въ бытіи для себя сущаго), третій, наконецъ, есть нѣчто какъ предметъ или содержаніе чувства (въ бытіи у себя сущаго). Другими словами, нѣчто есть то же, поскольку оно хочется или утверждается волею, оно есть другое, поскольку представляется, и оно же есть единство того и другого или собственно нѣчто, поскольку чувствуется; а такъ какъ мы знаемъ, что каждому способу бытія соотвѣтствуетъ особенный субъектъ или видъ сущаго, то наши логическіе термины закрѣпляются этими субъектами и такимъ образомъ *реализуются* или осуществляются. Съ другой стороны, сами эти субъекты, а слѣдовательно и единство ихъ или идея получаютъ въ этихъ трехъ логическихъ опредѣленіяхъ (того же, другое и нѣчто) свое первое общелогическое содержаніе и такимъ образомъ *обобщаются*.

Понятно, что если нѣчто дѣйствительно хочется, представляется, чувствуется, то это нѣчто само по себѣ, по существованію или субстанціально, различается отъ своего бытія для другихъ субъектовъ въ формѣ воли, представленія и чувства: другими словами, идея (ибо *нѣчто* есть только первое логическое опредѣленіе идеи) сама по себѣ

различается отъ своего бытія для духа, ума и души. И хотя въ этой послѣдней (душѣ) идея утверждается какъ такая и, слѣдовательно, получаетъ свое дѣйствительное осуществленіе, однако это осуществленіе идеи въ душѣ и сама идея тождественны лишь по содержанію или сущности (essentia), а не субстанціально или по существованію (existentia), ибо въ самомъ дѣлѣ душа не могла бы и осуществлять идею или утверждать ее какъ такую, если бы идея не существовала первѣе сама по себѣ.

Такимъ образомъ, по субстанціальному содержанію или по особенному существованію мы имѣемъ здѣсь четыре термина, тогда какъ по логическому содержанію или формѣ — только три. Это обстоятельство — что наши четыре субстанціальные элемента представляютъ въ логическомъ отношеніи лишь тройственное различіе — происходитъ отъ относительнаго характера чисто-логическихъ опредѣленій. Въ самомъ дѣлѣ, хотя съ объективной точки зрѣнія, то есть для идеи, извѣстное логическое опредѣленіе соотвѣтствуетъ лишь одному опредѣленному способу бытія и одному опредѣленному субъекту (а именно опредѣленіе того же соотвѣтствуетъ волѣ и духу, опредѣленіе другого — представленію и уму, логическое же единство ихъ или нѣчто — соотвѣтствуетъ чувству и душѣ, такъ что сама идея какъ субстанціальное единство является уже не третьимъ, а четвертымъ терминомъ), но для самихъ этихъ субъектовъ такого исключительнаго соотвѣтствія быть не можетъ, ибо каждый изъ нихъ одинаково для себя есть то же или само (ибо ничто не можетъ быть другимъ для самого себя, но необходимо есть для себя то же), а слѣдовательно, оба остальные являются для него одинаково какъ другіе, то есть оба вмѣстѣ подлежатъ логическому опредѣленію *другого*, такъ что любой изъ субъектовъ представляетъ первый логическій терминъ, или то же (само), два прочіе — второй логическій терминъ, или другое, внутреннее же ихъ единство или идея является такимъ образомъ третьимъ, а не четвертымъ терминомъ. Съ другой стороны, такъ какъ всякое дѣйствительное (а не чисто логическое или относительное) опредѣленіе должно быть по крайней мѣрѣ двустороннимъ [39], слѣдовательно, пред-

[39] Ибо при односторонности опредѣленія, то есть при одномъ опредѣляющемъ, опредѣляемое покрывалось бы вполнѣ этимъ однимъ опредѣляющимъ, слѣдовательно, не различалось бы отъ него, то есть въ такомъ случаѣ опредѣляемаго совсѣмъ бы не было, а когда нѣтъ опредѣляемаго, то нѣтъ и опредѣленія, нѣтъ и опредѣ-

полагаетъ одно опредѣляемое, два опредѣляющіе и сверхъ того ихъ единство, какъ основаніе или medium опредѣленія, то необходимо являются четыре субстанціальные элемента, находящіеся въ тройственномъ логическомъ отношеніи.

Мы нашли въ понятіи *нѣчто* первое логическое опредѣленіе идеи. Это понятіе, равно какъ и тѣ, изъ коихъ оно происходитъ (то же и другое), имѣютъ столь общій и неопредѣленный смыслъ, что наше построеніе ихъ можетъ казаться пустою игрой словъ. Но сущность діалектики, которая есть собственный методъ органической логики, состоитъ въ томъ, что мыслящій умъ, имѣя предъ собою самое общее и неопредѣленное понятіе, путемъ послѣдовательныхъ актовъ мышленія развиваетъ содержаніе этого понятія, находившееся въ немъ сначала лишь потенціально, въ этихъ же актахъ мышленія получающее свою опредѣленную дѣйствительность. И это есть единственный возможный методъ въ первой или основной части философіи; ибо такъ какъ задача философіи вообще состоитъ въ разумномъ объясненіи всякаго опредѣленнаго, дѣйствительнаго содержанія, то есть въ его мыслимомъ построеніи или выведеніи, то философія не можетъ въ началѣ основываться на этомъ дѣйствительномъ содержаніи, которое она должна еще вывести, слѣдовательно, она можетъ начинать только съ такихъ понятій, которыя не имѣютъ еще опредѣленнаго содержанія и дѣйствительности и суть только чисто-мыслимыя потенціи или возможности. Конкретная дѣйствительность есть *задача* философіи, а никакъ не принципъ или *начало* ея. Поэтому даже понятіе *нѣчто* при всей своей общности не можетъ служить исходною точкой логики, какъ имѣющее уже нѣкоторую, хотя и крайне скудную, опредѣленность, поскольку нѣчто не есть ничто. Безусловно же первымъ началомъ логики и, слѣдовательно, всей философіи можетъ быть только понятіе абсолютнаго или сверхсущаго, съ котораго мы и начали свое изложеніе. Абсолютное и есть даже нѣчто: оно есть потенціальное единство (безразличіе, тождество), ничто и нѣчто, не имѣетъ, слѣдовательно, уже никакой опредѣленности.

Всѣ сколько-нибудь послѣдовательныя системы умозрительной философіи признавали въ тѣхъ или другихъ выраженіяхъ понятіе абсолютнаго своимъ первымъ принципомъ. Но кромѣ того, что эти си-

---

ляющаго. Такимъ образомъ, одностороннее опредѣленіе, то есть опредѣленіе однимъ опредѣляющимъ, уничтожаетъ самого себя и, слѣдовательно, оно логически невозможно.

стемы большею частью смѣшивали понятіе абсолютнаго съ понятіемъ бытія вообще, — а это далеко не одно и то же, ибо бытіе вообще есть уже нѣкоторое опредѣленіе, поскольку противополагается небытію — кромѣ того большинство этихъ системъ, начиная съ ученія Элейца Парменида и кончая Identitätsphilosophie Шеллинга, признавая по справедливости понятіе абсолютнаго *началомъ* философіи, вмѣстѣ съ тѣмъ ошибочно принимаютъ это понятіе въ той же его неопредѣленности или потенціальности и за *конецъ* философіи, вслѣдствіе чего у нихъ необходимо все философствованіе сводится къ простому утвержденію этого безразличнаго абсолютнаго (или абсолютнаго безразличія) противъ всякой опредѣленной дѣйствительности, то есть къ простому отрицанію этой послѣдней. Истинная же философія или цѣльное знаніе, исходя отъ понятія абсолютной потенціи, полагаетъ какъ конецъ или послѣдній результатъ философіи тоже абсолютное, но уже *осуществленное,* то есть въ полной его опредѣленности и всецѣлой дѣйствительности, при чемъ сама философія является какъ органическое развитіе первоначальнаго понятія объ абсолютномъ, какъ неопредѣленной потенціи въ дѣйствительную всецѣло-опредѣленную его идею. Такимъ образомъ и здѣсь абсолютное является какъ начало и конецъ, альфа и омега философіи, — но въ различномъ смыслѣ: первое понятіе абсолютнаго и окончательная идея его относятся между собою какъ сѣмя растенія къ тому же растенію вполнѣ развитому и плодоносному; школьная же философія довольствуется однимъ сѣменемъ истины, засушивъ его отвлеченными формулами.

Если идея вообще есть опредѣленность абсолютнаго, то понятно, что уже первое логическое выраженіе идеи *нѣчто* при всей своей скудости преставляетъ уже нѣкоторое опредѣленіе. Идея есть нѣчто — въ этомъ содержится необходимость дальнѣйшаго развитія. Ибо если идея есть нѣчто, то что же она такое? Въ самомъ дѣлѣ, нельзя быть нѣчто или что-нибудь вообще, ибо въ самомъ понятіи *нѣчто* или *что-нибудь* содержится отрицаніе его общности и требованіе опредѣленнаго, особеннаго содержанія, которое (содержаніе) въ самомъ этомъ понятіи еще не дается. Когда я говорю *что-нибудь,* то предполагаю что-нибудь опредѣленное, хотя и не указываю въ этомъ понятіи *что именно.* Такимъ образомъ неопредѣленность понятія *нѣчто или что-нибудь* есть относительная и, такъ сказать, предварительная, требующая своего снятія. Итакъ, въ чемъ же состоитъ это первоначальное нѣчто, какое дальнѣйшее содержаніе существенной идеи,

а въ ней и сверхсущаго абсолютнаго? Постепеннымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ является все послѣдующее изложеніе. Но прежде чѣмъ перейти къ развитію дальнѣйшихъ опредѣленій идеи, необходимо, по поводу уже изложеннаго, сдѣлать слѣдующія четыре замѣчанія.

Первое. Всѣ относительныя опредѣленія уже заключаются implicite въ тѣхъ первоначальныхъ опредѣленіяхъ, которыя подъ именемъ основныхъ опредѣленій составляли предметъ предыдущей главы; они заключались въ нихъ именно какъ ихъ отношенія, и, разсматривая теперь особенно относительныя опредѣленія, мы только полагаемъ ихъ explicite. Они встрѣчались намъ уже при изложеніи первыхъ началъ, но тогда мы не останавливали на нихъ вниманіе, потому что не они были собственнымъ предметомъ или цѣлью нашего изложенія; теперь же мы дѣлаемъ ихъ именно такою цѣлью, и это совершенно соотвѣтствуетъ общему закону органическаго развитія, по которому никакой элементъ или опредѣляющая форма организма не создается вновь, а только полагаются explicite тѣ, которые уже имѣлись въ зародышѣ. Другими словами, въ ходѣ развитія особенные элементы или члены организма, бывшіе первоначально поглощенными, не выдѣленными, становятся каждый какъ частная цѣль, такъ что можно сказать, что развитіе состоитъ въ томъ, что организующая сила жизни послѣдовательно останавливаетъ свое вниманіе и свою дѣятельность на отдѣльныхъ элементахъ, чтобы потомъ свести ихъ къ новому единству. Разумѣется, что въ развитіи логическихъ опредѣленій роль этой организующей силы играетъ мыслящій умъ. Такое же выведеніе логическихъ категорій, при которомъ каждая являлась бы разомъ и впервые на своемъ діалектическомъ мѣстѣ, возникая непосредственно изъ своей предыдущей — такое выведеніе должно быть признано совершенно невозможнымъ. Первоначальный умъ, обусловливаемый абсолютнымъ Логосомъ, полагаетъ относительныя опредѣленія, но такъ какъ эта чистая дѣятельность первоначальнаго ума не можетъ подлежать времени, а есть, слѣдовательно, вѣчная въ положительномъ и безусловномъ смыслѣ этого термина, то всѣ эти опредѣленія существуютъ вѣчно совмѣстно одни съ другими, а равно и съ основными началами сущаго, сущности и бытія, и всѣ они находятся во взаимодѣйствіи, опредѣляя другъ друга. Поэтому невозможно разсматривать основныя опредѣленія въ безусловной отдѣльности отъ относительныхъ и наоборотъ. Во всякомъ случаѣ и въ абсолютномъ логическія опредѣленія возникаютъ не одно изъ другого, а всѣ одинаково изъ самого Логоса

посредствомъ первоначальнаго ума. Нашъ же умъ не производитъ ихъ ни одно изъ другого, ни изъ самого себя, а напротивъ самъ въ своей логической дѣятельности обусловливается этими опредѣленіями, какъ уже данными независимо отъ него, и затѣмъ только воспроизводитъ ихъ своимъ мыслительнымъ процессомъ въ ихъ нормальномъ соотношеніи и единствѣ, или, какъ сказано, организуетъ ихъ для себя.

Второе. Всякій актъ чисто логическаго мышленія, состоящій въ различеніи и соединеніи, сводится какъ къ своей первоначальной формѣ къ закону тождества, то есть $A = A$. Здѣсь, очевидно, утверждая тождество перваго и второго A, мы тѣмъ самымъ утверждаемъ и ихъ различіе, ибо безъ послѣдняго невозможно и первое. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ сравнивать и отождествлять между собою можно только нѣсколько, по крайней мѣрѣ два по числу различныхъ предмета, то сравнивая и отождествляя A съ самимъ собою, мы тѣмъ самымъ раздвояемъ его, то есть различаемъ его отъ самого себя или полагаемъ его какъ другое самому себѣ или для себя; но вмѣстѣ съ тѣмъ въ этомъ самомъ противоположеніи убѣждаемся въ формальномъ тождествѣ его съ самимъ собою, ибо другое A не имѣетъ никакого иного содержанія, ничѣмъ формально не отличается отъ перваго, есть то же самое A, только положенное другой разъ, то есть различіе между ними не касается ихъ содержанія или сущности, а только акта ихъ утвержденія или существованія; другими словами, это различіе есть только нумерическое. Такимъ образомъ, основной логическій законъ или общая форма мышленія выражаетъ единство того же и другого тождества и различія, но не въ одномъ и томъ же отношеніи, что было бы противорѣчіемъ, а въ разныхъ отношеніяхъ, именно тождество по сущности или содержанію и различіе по существованію или акту утвержденія. Законъ тождества или не имѣетъ никакого смысла (таковымъ онъ обыкновенно принимается въ фомальныхъ логикахъ), или же имѣетъ слѣдующій смыслъ: то самое, что раздвояется или различается само отъ себя *по существованію* или *акту своего утвержденія*, вмѣстѣ съ тѣмъ тождественно себѣ или едино *по сущности* своей или *содержанію.* Только въ этомъ смыслѣ понимаемый законъ тождества становится плодотворнымъ и получаетъ опредѣляющее значеніе не только для логики, но и для всей философіи. Но при этомъ необходимо помнить слѣдующее различіе. Для насъ, поскольку мы существуемъ во времени, различіе чего бы то ни было по существованію или акту утвержденія можетъ сводиться къ простому различію во

времени или въ моментѣ утвержденія. Такъ, когда мы высказываемъ А = А, то различіе между вторымъ и первымъ А состоитъ лишь въ томъ, что они нами мыслятся въ два различные, одинъ за другимъ слѣдующіе, момента времени, ибо нельзя въ одинъ моментъ времени, въ одномъ временномъ актѣ мыслить А въ двухъ положеніяхъ, или два раза полагать это А; такимъ образомъ все необходимое различіе по существованію между ними сводится къ тому, что первое А существуетъ въ другой моментъ времени, нежели второе, или что актъ, которымъ мы мыслимъ второе А, есть нумерически другой, нежели тотъ, которымъ мы мыслимъ первое, — только нумерически другой, ибо во всемъ остальномъ эти два акта тождественны, то есть не только они имѣютъ одно и то же содержаніе, именно А, но и самый *способъ* ихъ существованія, или способъ, какимъ они утверждаютъ свое содержаніе, совершенно одинаковъ, поскольку оба суть одинаковые акты одного и того же чисто-логическаго мышленія. Но если здѣсь различіе существованія сводится къ различію времени, то это является немыслимымъ въ примѣненіи къ первоначальной дѣятельности самого абсолютнаго Логоса, которая не можетъ подлежать времени. Слѣдовательно, въ немъ различіе по существованію касается самаго способа существованія, то есть это различіе состоитъ не въ томъ, что одно и то же содержаніе полагается въ различные моменты времени, а въ томъ, что *одно и то же содержаніе различнымъ способомъ полагается или утверждается,* а именно: во-первыхъ, какъ представляемое, во-вторыхъ, какъ желаемое, и въ-третьихъ, какъ чувствуемое. Лишь вслѣдствіе такой тройственности модусовъ, а слѣдовательно и субъектовъ, при тождествѣ содержанія возможно совмѣстное утвержденіе безъ всякаго различенія времени, то есть утвержденіе въ единомъ моментѣ, или, что то же, въ единой вѣчности. Посему когда первоначальный умъ представляетъ какое-нибудь различіе, то дѣйствительное основаніе это различія заключается не въ представленіи или мышленіи, а въ волѣ и чувствѣ, представленіе же даетъ только самую форму различія. Здѣсь заключается неразрывная связь и неразрѣшимый узелъ, соединяющій между собою три способа бытія, а ими и трехъ субъектовъ, тѣмъ модусамъ соотвѣтствующихъ.

Третье. Въ опредѣленіи того же и другого implicite и непосредственно заключается нѣсколько другихъ опредѣленій, которыя и могутъ быть изъ нихъ прямо выведены. Изъ этихъ опредѣленій, такъ же полярныхъ или соотносительныхъ, какъ и разсмотрѣнное выше,

считаемъ нужнымъ указать особенно на два. Первое есть *единое* и *многое*. То же или само какъ такое есть одно, въ различеніи же или положеніи другого тѣмъ самымъ полагается множественность; другими словами, различаясь или полагая себя какъ другое, оно размножается, слѣдовательное, единство ихъ есть единство одного и многаго. Такъ какъ различаться можетъ только многое (ибо и одно, различаясь, тѣмъ самымъ становятся многимъ или размножается, не переставая быть единымъ въ силу общаго закона всякой дѣятельности, и совмѣщая въ себѣ такимъ образомъ субстанціональное единство съ феноменальною множественностью), а съ другой стороны множественность можетъ быть только при *различеніи* многихъ (въ силу закона identitatis indiscernibilium), то эти два опредѣленія являются лишь двумя выраженіями или двумя субъективными сторонами одного и того же понятія. Другое соотносительное опредѣленіе, вытекающее изъ нашего перваго опредѣленія, есть *безусловное* и *относительное*. Мы называемъ безусловнымъ то, что не опредѣляется ничѣмъ инымъ, не имѣетъ внѣ себя ничего другого какъ условія своего бытія. Такимъ образомъ то же самое какъ такое или само по себѣ есть безусловное, различаясь же или полагая другое, къ которому оно относится, оно тѣмъ самымъ становится относительнымъ. Очевидно, что когда двѣ вещи относятся между собою, то онѣ должны первѣе быть внѣ отношенія, то есть безусловно, ибо если бы онѣ были ничѣмъ или ничѣмъ не были внѣ отношенія, то есть сами по себѣ или безусловно, то и отношеніе ихъ было бы отношеніемъ ничего къ ничему, то есть его не было бы совсѣмъ, ибо ничто къ ничему и относиться не можетъ. Такимъ образомъ тѣмъ самымъ, что что-нибудь относительно, оно же и безусловно, или *все относительное безусловно*. Но точно такъ же и *все безусловное необходимо относительно,* ибо оно, отличаясь отъ относительнаго какъ другого, тѣмъ самымъ находится съ нимъ въ отношеніи, то есть само относительно. Въ самомъ дѣлѣ, когда мы мыслимъ безусловное, то въ этомъ понятіи самомъ по себѣ нѣтъ никакого положительнаго содержанія; какъ уже показываетъ отрицательная форма этого термина, подъ безусловнымъ разумѣется только отсутствіе того, что мы называемъ условнымъ или относительнымъ; этимъ исчерпывается все чисто логическое содержаніе этого понятія, которое такимъ образомъ имѣетъ совершенно отрицательное значеніе. Какъ логическое понятіе безусловное, то есть *безусловность,* вполнѣ опредѣляется своимъ противоположнымъ, слѣдовательно, само есть совершенно условное или

относительное, представляя такимъ образомъ прямо отрицаніе своего собственнаго опредѣленія. Но при такой діалектикѣ, въ которой понятія оказываются прямо противоположными самимъ себѣ, что становится съ закономъ тождества? Такая философія, которая разсматриваетъ общія логическія опредѣленія не какъ предикаты сущаго или сущихъ, а какъ чистыя абсолютныя формы, сами по себѣ независимыя въ своей отвлеченности, для которой такимъ образомъ все исчерпывается чисто-логическимъ, формальнымъ содержаніемъ или общею формою этихъ опредѣленій, такъ что для нея нѣтъ собственно *безусловнаго, единаго, различнаго* и т. д., только *безусловность, единство, различіе* и т. д., такая чисто формальная философія, будучи послѣдовательною, необходимо должна отрицать законъ тождества, что мы и находимъ дѣйствительно у представителя этой философіи — Гегеля. Здѣсь мы должны еще разъ остановиться на существенномъ отличіи органической логики отъ логики Гегеля, что составитъ:

Четвертое замѣчаніе, въ которомъ, впрочемъ, я ограничусь только нѣсколькими указаніями, такъ какъ полную параллель Гегелевой логики и логики органической удобнѣе будетъ сдѣлать послѣ изложенія этой послѣдней. Такъ какъ для Гегеля истина представляется только съ ея формальной стороны, со стороны чистаго мышленія, то для него всѣ логическія опредѣленія не суть предикаты сущаго или сущихъ, утверждаются сами по себѣ въ своей отвлеченности, такъ что, напримѣръ, опредѣленіе самого или того же является у него только какъ общее понятіе самости или тождества, а опредѣленіе другого только какъ общее понятіе «быть другимъ», то есть понятіе инобытія или различія. Слѣдовательно, по Гегелю тождество того же и другого есть тождество тождества и различія, иначе—тождество себя и своего противоположнаго. И въ самомъ дѣлѣ, это утвержденіе, что абсолютная идея въ самой общей своей формѣ есть тождество тождества и различія или себя и своего противоположнаго, составляетъ основное положеніе всей Гегелевой логики, и слѣдовательно, и всей его философіи; для однихъ это пародоксальное положеніе есть (или, лучше сказать, было, ибо теперь едва ли найдутся на всемъ свѣтѣ чистые гегельянцы, что, разумѣется, не мѣшаетъ гегельянству имѣть и теперь и впредь огромное значеніе въ философіи и въ наукѣ) высшая формула самой абсолютной истины; для другихъ же оно есть просто абсурдъ, и вся основанная на этомъ абсурдѣ философія Гегеля является бредомъ сумасшедшаго или же наглою галиматьей шарлатана (таково, какъ извѣстно,

мнѣніе знаменитаго Шопенгауэра); въ дѣйствительности же это есть только одностороннее и при томъ отрицательное выраженіе истины, утверждаемое какъ ея абсолютное и положительное выраженіе и въ этомъ смыслѣ несомнѣнно ложное. Мы видѣли въ самомъ дѣлѣ и еще болѣе увидимъ впослѣдствіи, что чисто логическія категоріи имѣютъ характеръ относительный и діалектическій. Каждая изъ нихъ, взятая въ своей отдѣльности или отвлеченности, переходитъ въ свою противоположную, оказываясь, такимъ образомъ, неистинною въ этомъ видѣ, и, слѣдовательно, истина ихъ или идея заключается въ ихъ единствѣ. Но это единство немыслимо безъ различій (ибо то, что не различается, не можетъ и соединяться), и такъ какъ такихъ различій нѣтъ въ этихъ опредѣленіяхъ самихъ по себѣ или отвлеченно-взятыхъ, ибо въ этомъ видѣ они переходятъ другъ въ друга, то требуемое различіе можетъ являться лишь, поскольку эти опредѣленія суть дѣйствительныя отношенія нѣкоторыхъ сущихъ, или, грамматически говоря, — сказуемыя нѣкоторыхъ подлежащихъ. Такимъ образомъ, эти чисто логическія опредѣленія какъ относительныя предполагаютъ другія основныя или субстанціальныя опредѣленія, съ которыхъ мы и начали наше изложеніе. Мы знаемъ, что логическія опредѣленія, какъ полагаемыя въ мышленіи, не суть первоначальны, ибо мышленіе предполагаетъ мыслящаго, а мыслящій предполагаетъ волящаго и чувствующаго. Мыслящій умъ въ опредѣленіи самости или тождества полагаетъ, очевидно, самого для себя, а въ опредѣленіи другого полагаетъ волящаго духа и чувствующую душу какъ мыслимые или для него и тѣмъ производитъ ихъ въ этомъ качествѣ, ибо хотя они суть сами по себѣ, но какъ мыслимые могутъ полагаться только умомъ. Такимъ образомъ, если первоначальные субъекты дѣйствительно различаются посредствомъ логическихъ опредѣленій, то это различіе не зависитъ исключительно ни отъ самихъ сущихъ, ни отъ логическихъ опредѣленій самихъ по себѣ. Ибо въ самомъ дѣлѣ, логическія опредѣленія (то же и другое, единое и многое, безусловное и относительное и т. д.) выражаютъ, очевидно, нѣкоторыя отношенія, но отношеніе необходимо требуетъ относящихся (ибо безъ этого оно превращается въ пустое слово), а съ другой стороны относящіеся, какъ такіе, требуютъ извѣстнаго способа или формы отношенія, такъ что логическія опредѣленія получаютъ отъ сущихъ свою дѣйствительность, а сущіе получаютъ отъ логическихъ понятій свою форму или опредѣленность. Но не такъ для Гегеля, который не признаетъ ничего кромѣ чисто-

логическихъ или относительныхъ опредѣленій и съ нихъ прямо начинаетъ свою философію [40]. Предполагать сущаго или сущихъ онъ не можетъ, такъ какъ его первое начало есть чистое отвлеченное бытіе или понятіе an sich. Субъектъ является для него только какъ одинъ изъ послѣдующихъ моментовъ въ саморазвитіи чистаго понятія, какъ одна изъ формъ логическаго бытія, а не какъ сущій. Поэтому для него всѣ логическія опредѣленія суть сказуемыя безъ подлежащихъ, отношенія безъ относящихся. Въ такомъ видѣ они теряютъ всякую дѣйствительную опредѣленность, становятся текучими, каждое изъ нихъ безпрепятственно переходитъ въ свое противоположное, и констатированіе этого тождества или безразличія противоположныхъ опредѣленій, взятыхъ въ ихъ отвлеченности, или указаніе ихъ текучести составляетъ всю суть Гегелевой діалектики. Если для насъ то обстоятельство, что логическія опредѣленія сами по себѣ, въ отвлеченной формѣ (то есть безъ всякаго субстанціальнаго содержанія или какъ сказуемыя безъ подлежащихъ), переходятъ одно въ другое и противорѣчатъ, такимъ образомъ, закону тождества — если это обстоятельство, говорю я, доказываетъ намъ неистинность той отвлеченной формы, то Гегель, напротивъ, признавая эту отвлеченную форму за абсолютную истину, изъ указаннаго противорѣчія заключаетъ только о неистинности закона тождества; отсюда ясно, что отрицаніе этого закона со стороны Гегеля есть только необходимое слѣдствіе того принципа отвлеченнаго раціонализма или формализма, котораго этотъ философъ есть крайній и самый послѣдовательный представитель, такъ что и съ этой отрицательной стороны Гегелева философія имѣетъ важное значеніе какъ блистательное reductio ad absurdum цѣлаго философскаго направленія въ его исключительности.

2) *Опредѣленія причины и дѣйствія. Ихъ единство или дѣйствительность. — Вещь о себѣ и явленіе.*

Мы имѣемъ различіе того же и другого. А различаетъ отъ себя В какъ свое другое. Поскольку само А различаетъ отъ себя это свое

[40] Подъ *бытіемъ,* съ котораго Гегель начинаетъ свою логику, онъ разумѣетъ не способъ или модусъ самоположенія сверхсущаго (въ каковомъ смыслѣ бытіе есть одно изъ основныхъ и положительныхъ опредѣленій), а только общее понятіе бытія, отвлеченное отъ всякихъ признаковъ и никакому субъекту не принадлежащее; въ этомъ смыслѣ бытіе имѣетъ, очевидно, характеръ чисто относительный, и совершенно отрицательный, вслѣдствіе чего и равняется понятію *ничто.*

другое, поскольку это послѣднее существуетъ для него, оно очевидно имъ же самимъ полагается. Если я различаю отъ себя что-нибудь или ставлю что-нибудь передъ собою какъ объектъ, то въ этомъ различіи или въ качествѣ моего представленія, предметъ этотъ полагается мною самимъ. Всякій объектъ, какъ существующій для субъекта или какъ его представленіе, есть, очевидно, дѣйствіе самого субъекта. Итакъ, В, поскольку А различаетъ его отъ себя или представляетъ какъ свое другое, есть положеніе или *дѣйствіе* самого А, слѣдовательно, А есть его *причина.* Иными словами, то же или само есть причина своего другого какъ такого.

Это есть одна сторона дѣла, и та философія (субъективный идеализмъ), которая ограничивается этою стороною, или одностороннюю истину принимаетъ за истину всецѣлую, необходимо приходитъ къ такимъ заключеніямъ, которыя не только находятся въ безсильномъ противорѣчіи съ дѣйствительностью, но и логически немыслимы. Въ самомъ дѣлѣ, другое не можетъ быть только дѣйствіемъ того же, объектъ не можетъ быть только продуктомъ субъекта. Вслѣдствіе относительности этихъ понятій само или то же мыслимо только по отношенію къ другому, слѣдовательно, оно какъ такое предполагаетъ другое или опредѣляется имъ. Въ этомъ смыслѣ оно само есть столько же дѣйствіе своего другого, какъ и другое есть его дѣйствіе. Вообще причина, какъ такая, есть только причина дѣйствія и безъ него не есть причина. Слѣдовательно, причина какъ такая зависитъ отъ своего дѣйствія и имъ опредѣляется, другими словами, дѣйствіе есть причина своей причины, или причина есть дѣйствіе своего дѣйствія. Итакъ, абстрактно говоря, нѣтъ собственно ни причины, ни дѣйствія; логическое различіе между ними въ такой отвлеченности оказывается призрачнымъ. Но оно получаетъ свое настоящее значеніе, если мы будемъ разсматривать эти понятія въ ихъ истинномъ смыслѣ, то есть какъ сказуемыя извѣстныхъ подлежащихъ.

Какъ мы видѣли, то, что для извѣстнаго подлежащаго какъ того же или самого, есть только его другое, то само по себѣ есть такое же подлежащее, какъ и первое, которое для него точно такъ же является другимъ. Если другое обозначилось у насъ какъ дѣйствіе, а то же какъ причина, то мы должны сказать, что нѣчто, будучи дѣйствіемъ по отношенію къ извѣстному подлежащему, само по себѣ есть такая же причина, какъ и то подлежащее, или, говоря точнѣе, имѣетъ свою особенную, независимую отъ этого подлежащаго причину. Итакъ,

другое не есть исключительно ни дѣйствіе перваго подлежащаго какъ того же, ни причина его. Оно есть и то и другое, но въ различныхъ отношеніяхъ. Какъ существующее для этого подлежащаго оно есть его дѣйствіе, но оно не могло бы для него и существовать, то есть это подлежащее не могло бы и полагать его, если бы само не опредѣлялось другимъ, — не другимъ какъ этимъ дѣйствіемъ, которое какъ такое не существуетъ первѣе этого подлежащаго, а другимъ какъ собственною причиной этого дѣйствія, то есть другимъ подлежащимъ. Итакъ, другое, существующее для извѣстнаго подлежащаго, не есть собственно ни дѣйствіе, ни причина, а взаимодѣйствіе между этимъ и другимъ подлежащимъ. Всякое дѣйствіе, такимъ образомъ, есть взаимодѣйствіе двухъ подлежащихъ и имѣетъ необходимо по крайней мѣрѣ двѣ причины.

Изъ сказаннаго ясно, что первоначальныя подлежащія находятъ свою связь или единство не въ понятіяхъ причины и дѣйствія, при чемъ между ними было бы одностороннее подчиненіе, а только въ понятіи взаимодѣйствія или дѣйствительности, при которомъ они сохраняютъ свою самостоятельность. Итакъ, въ этой категоріи идея или истина опредѣляется какъ взаимодѣйствіе основныхъ подлежащихъ, которыя въ этомъ взаимодѣйствіи различаются по относительнымъ опредѣленіямъ причины и дѣйствія. Это взаимодѣйствіе основныхъ подлежащихъ есть ихъ *дѣйствительность*. Причина недѣйствующая очевидно не имѣетъ дѣйствительности, она получаетъ ее только чрезъ свое дѣйствіе; всякое же дѣйствіе причины есть ея взаимодѣйствіе съ другою, ибо нельзя дѣйствовать на ничто или въ ничемъ. Такимъ образомъ, основныя подлежащія сами по себѣ, въ своей отдѣльности или отвлеченно друга отъ друга, суть только потенціи, не имѣютъ дѣйствительности и получаютъ ее только въ своемъ взаимодѣйствіи, то есть въ идеѣ. Итакъ, идея есть ихъ дѣйствительность. Соединяя это опредѣленіе съ тѣмъ, которое мы получили въ предыдущей категоріи, мы находимъ, что идея есть *нѣчто дѣйствительное* или *нѣкоторая дѣйствительность*.

Изъ опредѣленій причины и дѣйствія прямо вытекаютъ опредѣленія *вещи о себѣ* и *явленія*. Мы называемъ явленіемъ всякое для насъ существующее или намъ явное (отсюда явленіе, *φαινόμενον* отъ *φαίνεσθαι*) дѣйствіе, обусловленное, съ одной стороны, воспринимающимъ субъектомъ, а съ другой — нѣкоторою производящею независимою отъ воспринимающаго субъекта причиною, которая какъ такая

не можетъ быть непосредственно явною, а обнаруживается только въ своемъ дѣйствіи или явленіи; независимо же отъ него мы приписываемъ этой причинѣ собственное о себѣ бытіе и называемъ ее о себѣ сущимъ, самосущимъ или вещью о себѣ — Ding an sich [41]. Такимъ образомъ, явленіе есть дѣйствіе вещи о себѣ, вещь же о себѣ есть собственная или производящая причина явленія. Ибо если и разумѣть явленія въ смыслѣ субъективнаго идеализма, то есть какъ чисто идеальныя представленія творчески мыслящаго субъекта, то и тогда предметный характеръ этихъ представленій, фактически имъ присущій, можетъ зависѣть только отъ того, что субъектъ вызывается или опредѣляется къ произведенію этихъ представленій или явленій чѣмъ-то отъ него независимымъ, что и имѣетъ значеніе матеріально-производящей причины этихъ явленій (субъекту же всегда принадлежитъ только значеніе формальной причины). Это допускается не только Кантомъ въ его Ding an sich, но и Фихте въ его absolute Schranke, равно какъ и Берклеемъ въ его понятіи Божества, вызывающаго въ насъ идеи.

Возвращаясь къ понятіямъ о себѣ бытія и явленія какъ чисто логическимъ опредѣленіямъ, легко видѣть, что они имѣютъ смыслъ только какъ сказуемыя извѣстныхъ подлежащихъ, при чемъ оба могутъ принадлежать одному и тому же подлежащему въ различныхъ отношеніяхъ; и не только могутъ, но и должны. О себѣ сущій субъектъ необходимо заключаетъ и инобытіе или явленіе, ибо понятіе о *себѣ* предполагаетъ различеніе себя и другого, слѣдовательно, отношеніе къ этому послѣднему или дѣйствіе на него, то есть явленіе. Съ другой стороны, явленіе, то есть бытіе для другого предполагаетъ того, который есть для другого, явленіе предполагаетъ являющагося, который уже помимо этого своего отношенія не можетъ быть самъ явленіемъ и, слѣдовательно, есть о себѣ сущій или вещь о себѣ.

Ясно также, и уже не разъ было мною указано, что бытіе для другого или явленіе совпадаетъ съ формой познанія вообще, такъ что эта форма по самому понятію своему не можетъ быть ничѣмъ кромѣ явленія. Если въ самомъ дѣлѣ быть явленіемъ по логическому смыслу

[41] Сохраняю выраженіе „вещь о себѣ" какъ буквальный переводъ Ding an sich не потому, чтобы я считалъ этотъ терминъ Канта вполнѣ точнымъ и адэкватнымъ, а потому, что онъ вошелъ во всеобщее употребленіе въ философіи и было бы практически неудобно замѣнить его другимъ.

значитъ только быть для другого и если точно также быть познаваемымъ по логическому смыслу значитъ только быть для другого, то, очевидно, эти два понятія, какъ вполнѣ покрываемыя однимъ третьимъ, равны между собою. Но такъ какъ съ другой стороны явленіе невозможно безъ являющагося, то и всякое познаніе, будучи формально явленіемъ, относится къ этому являющемуся или сущему о себѣ, которое, такимъ образомъ, какъ никогда не могущее всецѣло перейти въ форму познанія, поскольку являющееся не можетъ совпасть съ явленіемъ, есть въ этомъ смыслѣ непознаваемое, и опять-таки оно есть единственно познаваемое, поскольку всякое познаніе къ нему относится какъ къ своему субстанціальному содержанію, и то, о чемъ данное содержаніе познается, о чемъ данные предикаты или аттрибуты утверждаются, есть именно это сущее; такъ, всякое мое познаніе о васъ есть несомнѣнно явленіе, но вы сами, о которыхъ я это познаю или которыхъ я въ этомъ познаю, уже не составляете явленія, а являющееся, которое становится для меня какъ другого, производитъ во мнѣ это познаніе и въ немъ мною познается.

Если по самому понятію всякое явленіе есть явленіе сущаго или вещи о себѣ, то точно также и во всякомъ познаніи познается нѣчто объ этомъ сущемъ, и изъ того, что сущее о себѣ какъ такое никогда не можетъ перейти въ форму познанія, то есть стать само познаніемъ, очевидно, не слѣдуетъ, чтобы оно было безусловно непознаваемо, ибо быть познаніемъ и быть познаваемымъ суть два понятія совершенно различныя.

Вслѣдствіе отвлеченнаго характера школьной философіи, обособлявшей логическія понятія и утверждавшей ихъ въ такой исключительности, многіе школьные философы не признавали и доселѣ не признаютъ необходимую познательность (въ выше объясненномъ смыслѣ этого слова) о себѣ сущаго, несмотря на простоту и ясность этой истины, а одинъ изъ величайшихъ между этими философами, Кантъ, съ особенною рѣзкостью настаиваетъ на противоположности о себѣ сущаго, Ding an sich, и міра явленій — какъ двухъ безусловно отдѣльныхъ и несовмѣстимыхъ областей. По его утвержденію, то обстоятельство, что мы познаемъ формально только явленія, дѣлаетъ для насъ невозможнымъ понятіе вещи о себѣ; тогда какъ на самомъ дѣлѣ можно съ одинаковымъ правомъ утверждать какъ то, что мы познаемъ только явленія, такъ и то, что мы познаемъ только вещь о себѣ, — это зависитъ отъ значенія слова *познавать,* при чемъ, очевидно, нельзя

брать по произволу одно изъ этихъ значенiй, когда оба одинаково необходимы и не только вполнѣ совмѣстимы, но и предполагаютъ логически другъ друга. Многiя важныя ошибки въ философiи происходятъ отъ простой неточности въ постановкѣ логическихъ вопросовъ. Если бы Кантъ вполнѣ ясно опредѣлилъ логическое отношенiе между понятiями явленiя и вещи о себѣ, а также между понятiями познанное и познаваемое, вмѣсто того, чтобы ограничиваться въ этомъ пунктѣ неопредѣленными и фигуральными выраженiями, то онъ, вѣроятно, избѣжалъ бы того заблужденiя, которое оказалось таковымъ для его философiи и привело ее къ саморазложенiю. Уже Фихте, потомъ Шеллингъ и Гегель окончательно отвергли безусловную противоположность между Ding an sich и явленiемъ, хотя они, особенно послѣднiй, впали, какъ мы сейчасъ увидимъ, въ противоположную крайность. Зато въ болѣе поверхностной философiи, которая игнорируетъ все то, что у Канта было истиннаго и великаго — его трансцендентальную эстетику, то есть ученiе объ идеальности формъ пространства и времени и его ученiе о различенiи эмпирическаго и умопостигаемаго характера и о соединенiи трансцендентальной свободы съ феноменальною необходимостью, — въ той, говорю я, поверхностной философiи, которая неспособна оцѣнить и потому игнорируетъ «эти лучшiе алмазы въ философскомъ вѣнцѣ Канта», указанное заблужденiе этого великаго мыслителя сдѣлалось ходячею басней, и его стали на всѣ лады повторять такiе quasi-философы, которые, не имѣя за собою заслугъ Канта, должны были бы по крайней мѣрѣ избѣгать его ошибокъ.

Въ серьезной же философiи алогическое раздѣленiе или безусловный дуализмъ между Ding an sich и явленiемъ былъ навсегда устраненъ Гегелемъ; но онъ, какъ сказано, впалъ въ противоположную крайность и отождествилъ явленiе съ являющимся, что̀ собственно сводится къ отрицанiю этого послѣдняго. Развитiю такого взгляда посвящена, въ особенности, вторая часть Гегелевой логики — über das Wesen. Основанiе этого новаго заблужденiя — новаго, впрочемъ, только въ европейской философiи, ибо въ Индiи за двѣ тысячи слишкомъ лѣтъ до Гегеля философы Буддизма проводили такое отождествленiе сущаго съ явленiемъ или отрицанiе всякаго сущаго съ гораздо большею послѣдовательностью и смѣлостью, чѣмъ самъ Гегель — основанiе этого заблужденiя заключается въ самомъ общемъ принципѣ Гегелевой философiи, по которому онъ не признавалъ дѣйстви-

тельнаго и первоначальнаго подлежащаго логическихъ предикатовъ или опредѣленій, а брал эти опредѣленія сами по себѣ въ ихъ общности или отвлеченности. Но о себѣ сущее есть именно постоянное подлежащее явленій и, слѣдовательно, не могло быть допущено Гегелемъ какъ нѣчто дѣйствительное, а является у него какъ только одно изъ ограниченныхъ рефлексивныхъ понятій, снимаемыхъ въ абсолютномъ діалектическомъ процессѣ.

Истиннымъ во взглядѣ Гегеля остается, несомнѣнно, только то, что опредѣленія Ding an sich и явленія имѣютъ характеръ относительный, а не безусловный, какъ предполагалъ Кантъ. Вслѣдствіе этой относительности, нельзя сказать просто, чтобъ нѣкоторое *a* или *x* было о себѣ сущимъ, или вещью о себѣ, а нѣкоторое *b* или *y* было явленіемъ; ибо всякое *a* и *b*, *x* и *y* есть, необходимо, въ одно и то же время и о себѣ сущее и явленіе, только въ различныхъ отношеніяхъ и степеняхъ. По той же причинѣ нельзя сказать, что метафизическая философія имѣетъ своимъ предметомъ только сущности или вещи о себѣ, а положительная наука изучаетъ только явленія, ибо въ такомъ случаѣ и метафизика и наука имѣли бы своимъ предметомъ нѣчто несуществующее и даже логически невозможное. На самомъ же дѣлѣ обѣ эти отрасли человѣческаго знанія имѣютъ своимъ предметомъ *сущее какъ оно является,* или въ явленіяхъ познаютъ нѣчто о сущемъ, которое въ явленіяхъ обнаруживается, и, слѣдовательно, между ними нѣтъ и не можетъ быть безусловной и коренной противоположности, а есть только относительное и степенное различіе, поскольку наука познаетъ сущее преимущественно въ крайнихъ или обусловленныхъ явленіяхъ или эффектахъ, метафизика же познаетъ его въ явленіяхъ первоначальныхъ или обусловливающихъ — иначе, въ опредѣляющихъ причинахъ.

Собственно говоря, нѣтъ ни вещи о себѣ, ни явленія, а есть единое абсолютно-сущее, которое есть и альфа и омега, единое и все, начало и конецъ, которое въ своей всецѣлости заключаетъ и абсолютное о себѣ бытіе и начало всѣхъ явленій, и всѣ остальныя существа и существованія представляются только различными степенями его самоположенія или проявленія. Это мы лучше поймемъ, когда будемъ говорить о цѣльныхъ опредѣленіяхъ идеи. Теперь же я замѣчу, что только при правильномъ взглядѣ на относительный характеръ опредѣленій о себѣ бытія и явленія, какъ различныхъ безъ раздѣленія и соединенныхъ безъ смѣшенія, можно вѣрно и удовлетво-

рительно понимать другія спеціальныя отношенія въ области метафизики, какъ, напримѣръ, отношеніе Божества къ міру, духа къ природѣ, души къ тѣлу, а безъ этого необходимо придти или къ безразличному монизму и монологизму, въ которомъ исчезаютъ всѣ опредѣленія и получается діалектическій туманъ, гдѣ всякое опредѣленіе можетъ приниматься за всякое другое, какъ по французской пословицѣ la nuit tous les chats sont gris — или же тотъ ограниченный дуализмъ, который, раздѣляя безусловно первыя начала бытія, превращаетъ міръ и природу въ мертвую машину, а изъ божества и духа дѣлаетъ какіе-то импотентные призраки.

3) *Опредѣленія матеріи и формы.*

Всѣ дѣйствія, воспринимаемыя представляющимъ умомъ, или всѣ явленія, въ немъ происходящія, какъ его внутреннія состоянія, необходимо получаютъ его собственныя опредѣленія или опредѣляются его собственною природой. Такимъ образомъ, представляющій умъ необходимо даетъ *форму* явленій, ибо очевидно. что нѣчто можетъ существовать для него и въ немъ только, въ формѣ его собственнаго бытія. То же, что подлежитъ этой формѣ, то есть дѣйствующія на него вещи или субъекты составляютъ тѣмъ самымъ *матерію* явленій, и если, какъ мы сказали, всякое дѣйствіе или явленіе предполагаетъ двѣ, по крайней мѣрѣ, взаимодѣйствующія причины, то одна изъ нихъ — воспринимающій субъектъ или умъ — есть причина формальная, а другая, то, что на него дѣйствуетъ, есть причина матеріальная.

Но если представляющій умъ можетъ представлять и дѣйствовать только по опредѣленію собственной своей природы или бытія и, слѣдовательно, даетъ необходимую форму всѣмъ явленіямъ для него существующимъ, то точно то же должно быть, очевидно, сказано и о другихъ подлежащихъ. Духъ и душа точно также должны воспринимать и дѣйствовать лишь по опредѣленіямъ своей собственной природы, они также въ этомъ смыслѣ даютъ форму явленіямъ, и для нихъ умъ можетъ быть только матеріальною причиной. Итакъ, каждый изъ подлежащихъ для себя есть форма, а другія являются для него какъ только матерія. Съ этой стороны, такимъ образомъ, различныя подлежащія исключаютъ другъ друга; они не могутъ имѣть своего единства въ опредѣленіи формы какъ субъективной, исключительно принадлежащей каждому изъ нихъ. Слѣдовательно, свое необходимое единство они могутъ имѣть только въ нѣкоторой общей объективной формѣ. Эта форма не можетъ заключаться ни въ одномъ изъ трехъ подлежа-

щихъ какъ такихъ или въ отдѣльности взятыхъ, ибо какъ такія онѣ имѣютъ лишь субъективную исключительную форму, не представляющую никакого основанія для объективнаго единства; слѣдовательно, они могутъ имѣть необходимую общую форму только въ томъ, что для всѣхъ нихъ одинаково есть общее и объективное, то есть въ идеѣ.

Итакъ, идея есть форма. Но если бы она была только формой и, слѣдовательно, матерію свою имѣла бы не въ себѣ самой, а въ трехъ подлежащихъ, то она не могла бы быть ихъ дѣйствительнымъ и объективнымъ единствомъ. Въ самомъ дѣлѣ, мы имѣли бы, очевидно, логическій кругъ: съ одной стороны три подлежащія должны бы были имѣть свое единство въ идеѣ какъ формѣ, съ другой стороны эта самая идея, какъ только форма, слѣдовательно лишенная всякаго собственнаго содержанія или матеріи, могла бы опредѣляться только какъ общее единство подлежащихъ, и такимъ образомъ, мы не могли бы уйти далѣе того тождесловія, что единство подлежащихъ состоитъ въ ихъ единствѣ. Не подлежитъ сомнѣнію, что всякое единство возможно только подъ общею формой единства, но столь же несомнѣнно, что одной этой формы недостаточно. Чтобы быть дѣйствительнымъ, принципъ единства долженъ имѣть особенное положительное содержаніе или матерію. Поясню это конкретнымъ примѣромъ.

Многіе, весьма, впрочемъ, почтенные люди, будучи огорчены господствующею въ наши дни анархіею умовъ, какъ на средство противъ нея, какъ на объединяющее начало человѣчества указываютъ на то, что они называютъ общественными идеалами. Было бы напрасно искать подъ этими словами значеніе, предполагать въ нихъ какое-нибудь опредѣленное содержаніе: ими выражается только формальное требованіе объединяющаго принципа вообще въ видѣ отвлеченныхъ понятій общественности, братства, общей цѣли и т. под. Такимъ образомъ, на вопросъ: чѣмъ можно внутренно объединить общество? — отвѣчаютъ: общественными идеалами, а на вопросъ: въ чемъ же состоятъ общественные идеалы? — отвѣчаютъ: во внутреннемъ единствѣ общества, не подозрѣвая, что не двигаются съ мѣста внутри логическаго круга. Между тѣмъ здѣсь уже вполнѣ очевидно, что общее, отвлеченное понятіе общественнаго единства (которое, конечно, ничего не выигрываетъ отъ того, что его украшаютъ громкимъ именемъ идеала), будучи лишено всякаго положительнаго содержанія, не можетъ производить и никакого дѣйствія. Объединить человѣчество вопреки совершенно реальной и могучей силѣ эгоизма, разъединяющей

людей, есть задача трудная и для боговъ, а разрѣшить ее посредствомъ отвлеченныхъ идеаловъ, то есть, собственно, понятія объ идеалѣ, такъ же невозможно, какъ посредствомъ картонной пушки пробить каменную стѣну. Въ дѣйствительности, когда народы и общество внутренно объединились, то основаніемъ этого единства или объединяющимъ и связующимъ началомъ являлись не отвлеченныя идеи и идеалы, а положительныя, опредѣленнымъ содержаніемъ обладающія религіи (которыя, можетъ быть, и имя свое получили отъ этой связующей силы имъ присущей: religio или religare). Если бы даже доселѣ существовавшее въ человѣчествѣ религіозное, то есть связующее содержаніе оказалось недостаточнымъ, то изъ этого, по здравому разуму, вовсе не слѣдуетъ, чтобы нужно было отказаться отъ всякаго положительнаго содержанія, а только то, что старое содержаніе должно быть замѣнено новымъ или преобразовано. Тѣ же, кто не можетъ указать такого новаго содержанія или даже по принципу отрицаетъ заранѣе всякое религіозное, то есть связующее начало, лучше бы поступали, если бъ не жаловались на умственную анархію и не предлагали бы, въ качествѣ объединяющихъ началъ, такіе пустяки, которыми, по нѣмецкому выраженію, и собаки изъ-за печки не выманишь.

Но возвратимся къ нашимъ опредѣленіямъ. Мы нашли, что идея не можетъ быть только формой, имѣющею свою матерію или содержаніе въ чемъ-нибудь другомъ, а что она, слѣдовательно, сама въ себѣ должна имѣть свою матерію и быть, такимъ образомъ, столько же матеріей, сколько и формой, то есть единствомъ того и другого. Итакъ, идея есть единство или синтезъ матеріи и формы. Только такимъ синтезомъ образуется *опредѣленное существованіе* или *реальность*. Всякая реальность состоитъ въ опредѣленномъ соединеніи матеріи и формы. Итакъ, идея какъ единство матеріи и формы есть реальность и опредѣленное существованіе [42]. Соединяя это новое опредѣленіе съ прежними, мы получаемъ положеніе, что *идея есть нѣчто дѣйствительно и опредѣленно существующее*, или *нѣкоторая дѣйствительная реальность*, или, выражая эти понятія однимъ словомъ, что *идея есть существо*.

---

[42] Форма безъ матеріи имѣетъ общую опредѣленность, но не имѣетъ собственнаго существованія. Матерія безъ формы имѣетъ существованіе какъ потенція или сила, но не имѣетъ никакой опредѣленности. Соединеніе же ихъ обладаетъ и тѣмъ и другимъ и есть, такимъ образомъ, опредѣленное существованіе или реальность.

Примѣчаніе. Между понятіями дѣйствительности и реальности есть логически ясное, хотя эмпирически всегда относительное различіе. Нѣчто, имѣющее внутреннюю дѣйствительность, можетъ не быть реализовано и не имѣть, слѣдовательно, реальности. Творческая идея художника имѣетъ дѣйствительность, но лишена реальности, пока не будетъ осуществлена во внѣшнемъ матеріалѣ. Дѣйствительность и реальность относятся между собою какъ производящее и произведенное, какъ naturans natura и natura naturata. Несмотря на это ясное логическое различіе двухъ понятій, не всѣ новые языки имѣютъ по два слова для ихъ обозначенія. Тогда какъ въ русскомъ и нѣмецкомъ языкахъ, кромѣ словъ реальность, *Realität,* которыя общи имъ съ французскимъ *réalité* и англійскимъ *reality,* будучи взяты изъ одного общаго источника — латинскаго языка, — тогда какъ, говорю, въ русскомъ и нѣмецкомъ, кромѣ этого общаго слова, есть особенное коренное слово *дѣйствительность, Wirklichkeit,* такъ что оба эти сродныя, но различныя понятія имѣютъ опредѣленное соотвѣтствующее выраженіе, — во французскомъ и англійскомъ, напротивъ, одно слово, обозначающее реальность, служитъ и для обозначенія дѣйствительности, такъ что здѣсь оба понятія отождествляются, или собственно понятіе дѣйствительности исчезаетъ, будучи поглощено понятіемъ реальности [43]. Въ силу своего языка, французъ и англичанинъ могутъ признавать только реализованную, вещественную дѣйствительность, ибо для выраженія нереальной собственной дѣйствительности у нихъ нѣтъ слова. Этому соотвѣтствуетъ склонность этихъ народовъ придавать значеніе только тому, что реализовано въ твердыхъ опредѣленныхъ формахъ. Повліялъ ли здѣсь недостатокъ языка [44] на характеръ народнаго ума, или же, наоборотъ, реализмъ народнаго характера выражается въ отсутствіи словъ для болѣе духовныхъ понятій, ибо умъ народный творитъ себѣ языкъ по образу и подобію своему, — какъ бы то ни было, это обстоятельство весьма характеристично. Отождествленіе существованія вообще съ существованіемъ вещественнымъ или исключительное признаніе этого послѣдняго и отрицаніе всякой невещественной дѣйствительности выразилось въ

---

[43] Слова *actualité, actuality,* которыя могли бы соотвѣтствовать *дѣйствительности Wirklichkeit,* вообще неупотребительны, а когда и употребляются, то въ другомъ смыслѣ.

[44] Кромѣ приведеннаго примѣра есть много другихъ, доказывающихъ этотъ недостатокъ; два изъ нихъ будутъ сейчасъ указаны.

англійскомъ языкѣ особенно рѣзко въ томъ, что для понятія *ничто, nichts,* въ этомъ языкѣ употребляется слово *nothing,* которое, собственно, значитъ *не вещь* или *никакая вещь,* и точно также для понятія *нѣчто* или *что-нибудь, etwas,* слово *something,* то есть *нѣкоторая вещь.* Такимъ образомъ, по смыслу этого языка, только вещественное бытіе, только вещь есть нѣчто, а то, что не есть вещь, тѣмъ самымъ есть ничто: what is no thing is nothing of course. Съ такимъ же грубымъ реализмомъ англичанинъ говоритъ *nobody, somebody,* то есть *никакого тѣла, нѣкоторое тѣло,* вмѣсто *никто, нѣкто.* Французскій языкъ представляетъ эту особенность не такъ рѣзко (хотя и въ немъ *нѣчто — quelque chose),* но зато въ другихъ случаяхъ онъ еще гораздо бѣднѣе англійскаго. Такъ, онъ имѣетъ только одно слово *conscience* для выраженія двухъ столь различныхъ понятій какъ *сознаніе* и *совѣсть,* точно также существо и бытіе выражаются по-французски однимъ словомъ *être,* а духъ и умъ однимъ словомъ *esprit.* Неудивительно, что при такой бѣдности языка французы не пошли въ области философіи дальше первыхъ элементовъ умозрѣнія, установленныхъ Декартомъ и Мальбраншемъ; вся послѣдующая ихъ философія состоитъ изъ отголосковъ чужихъ идей и безплоднаго эклектизма [45]. Подобнымъ же образомъ и англичане, вслѣдствіе грубаго реализма, присущаго ихъ уму и выразившагося въ ихъ языкѣ, могли разрабатывать только поверхность философскихъ задачъ, глубочайшіе же вопросы умозрѣнія для нихъ какъ бы совсѣмъ не существуютъ.

---

[45] Такъ Кондильякъ былъ только карикатурой Локка, Сенъ-Мартенъ въ наиболѣе зрѣлыхъ своихъ произведеніяхъ является только послѣдователемъ Якова Бема, Мэнъ-де-Биранъ передаетъ своими словами Фихте, а другіе, такъ называемые спиритуалисты, или повторяютъ Декарта или же пародируютъ Шеллинга и Гегеля.

Примѣчанія.

Миѳологическій процессъ въ древнемъ язычествѣ. Напечатано впервые въ „Православномъ Обозрѣніи“, 1873, № 11, стр. 635—665.

Кризисъ западной философіи (противъ позитивистовъ). Магистерская диссертація. Напечатано впервые въ „Православномъ Обозрѣніи“, 1874, № 1, стр. 28—66; № 3, стр. 277—302; № 5, стр. 529—541; № 9, стр. 319—340; № 10, стр. 424—452. Затѣмъ диссертація напечатана отдѣльнымъ изданіемъ М. 1874.

Теорія Огюста Конта о трехъ фазисахъ въ умственномъ развитіи человѣчества. Напечатано впервые въ „Православномъ Обозрѣніи“, 1874, № 11, стр. 589—608.

О философскихъ трудахъ П. Д. Юркевича. Напечатано впервые въ „Журн. Мин. Нар. Просв.“, 1874, ч. 178, декабрь, отд. II, стр. 294—318.

Метафизика и положительная наука. Вступительная лекція въ курсъ философіи, сказанная въ Московскомъ университетѣ 27 января 1875. Напечатано впервые въ „Православномъ Обозрѣніи“, 1875, № 2, стр. 197—206.

Странное недоразумѣніе. (Отвѣтъ г. Лесевичу.) Напечатано впервые въ „Русскомъ Вѣстникѣ“, 1875, № 2, стр. 874—883.

О дѣйствительности внѣшняго міра и основаніи метафизическаго познанія. (Отвѣтъ К. Д. Кавелину.) Напечатано впервые въ „Русскомъ Вѣстникѣ“, 1875, № 6, стр. 696—707.

Три силы. Публичная лекція. М. 1877.

Опытъ синтетической философіи. Нѣсколько словъ о книгѣ епископа Никанора „Позитивная философія и сверхчувственное бытіе“. Напечатано впервые въ „Православномъ Обозрѣніи“, 1887, № 5.

Философскія начала цѣльнаго знанія. Напечатано впервые въ „Журн. Мин. Нар. Просв.“, 1877, ч 190, мартъ, отд. II, стр. 60—99; апрѣль, стр. 235—253; ч. 191, іюнь, стр. 199—233; ч. 193, октябрь, стр. 79—109; ч. 194, ноябрь, стр. 1—32. Сочиненіе это не закончено. Первая глава этого сочиненія впослѣдствіи была напечатана въ приложеніи къ докторской диссертаціи „Критика отвлеченныхъ началъ“ подъ заглавіемъ „О законѣ историческаго развитія“.

Тип.-литог. Акц. О-ва „Самообразованіе". Спб., Забалканскій пр., д. № 75.